Fejezetek a társadalomfilozófiai gondolkodás történetéből

III.

AULA KIADÓ
BUDAPESTI KÖZGAZDASÁGTUDOMÁNYI EGYETEM
1990

Fejezetek a társadalomfilozófiai gondolkodás történetéből

Szerkesztette: Bíró Zoltán

AULA KIADÓ
BUDAPESTI KÖZGAZDASÁGTUDOMÁNYI EGYETEM
1990

Lektorálta: Dr. Valcsicsák Imre

Felelős kiadó: Csáki Csaba rektor
Készült a VERZÁL Kft. nyomdájában
Felelős vezető: Kerekes Ferenc

Tartalomjegyzék

V./1. A. COMTE: A pozitív szellem 5
2. K. POPPER: A historicizmus nyomorúsága 18
3. Th. KUHN: A tudományos forradalmak szerkezete 42

4. K. JASPERS: Bevezetés a filozófiába 60
5. J-P. SARTRE: Marxizmus és egzisztencionalizmus 74

6. G. SIMMEL: A pénz filozófiája 78
7. E. HUSSERL: Fenomenológia 117
8. S. FREUD: A lélekelemzés legújabb eredményei 134

9. LUKÁCS GY.: Mi az ortodox marxizmus? 148
10. J. HABERMAS: A történelmi materializmus rekonstrukciójához 167

COMTE:

A POZITÍV SZELLEM

A MUNKÁLATOK ELSŐ SOROZATA

A társadalomtudomány létrehozása megköveteli, hogy a megfigyelés uralkodjon a képzelőerő felett

Ha pozitív szellemben akarunk foglalkozni a politikával, az az első feltétel, melynek eleget kell tennünk, hogy pontosan meghatározzuk a társadalmi rend kombinációinak természetes határait. Másként kifejezve arra van szükség, hogy a politikában, más tudományokhoz hasonlóan, teljesen különváljon a megfigyelés és a képzelet, s a másodikat alárendeljük az elsőnek.

Hogy teljesen megvilágítsuk ezt az elsőrendűen fontos gondolatot, össze kell hasonlítanunk a pozitív politika általános szellemét a teológiai és a metafizikai politika szellemével. Az összehasonlítást oly módon egyszerűsíthetjük, hogy az utóbbi kettőt egybevonjuk; az eredményeken ez mit sem változtat, hiszen, mint az előző fejezetben láttuk, a metafizikai politika csupán egyik árnyalata a teológiai politikának, s attól lényegében csak abban különbözik, hogy kevésbé határozott jellegű.

Bármely teológiai és metafizikai stádiumának az a közös vonása, hogy bennük a képzelőerő uralkodik a megfigyelés felett. Az egyedüli különbség a két stádium között ebből a szempontból az, hogy az előbbiben a képzelőerő természetfeletti lények kapcsán működik, az utóbbiban pedig megszemélyesített absztrakciókra vonatkozik.

Az emberi szellem ilyen állapota azzal a szükségszerű és állandó következménnyel jár, hogy az embert meggyőzi: minden tekintetben ő a természet rendszerének középpontja, következésképpen korlátlanul hathat a jelenségekre. E meggyőződés nyilvánvalóan közvetlen folyománya a képzelőerő túlsúlyának, amely egyesül az ember eredendő hajlandóságával arra, hogy általában eltúlozza saját fontosságát és hatalmát. Ez az illúzió a legszembetűnőbb jellegzetessége az emberi ész e gyermekkorának.

Filozófiai szempontból azok a forradalmak, melyek a különböző tudományokat elvezették a pozitív stádiumba, általában megfordították gondolatainknak ezt az eredeti sorrendjét.

E forradalmakat alapvetően az jellemezte, hogy a megfigyelésnek juttatták azt a túlsúlyt, melyet addig a képzelőerő élvezett. Ennek nyomán ellenkezőjükre változtak a következmények is. Az embert elmozdították a természet középpontjából, hogy rangban arra a helyre kerüljön, melyet ténylegesen elfoglal. Ugyanígy cselekvése is visszanyerte tényleges hatókörét, amennyiben arra korlátozódott, hogy az emberek beavatkozásukkal többé – kevésbé megváltoztathatnak bizonyos jelenségeket, melyeket meg kell figyelniük.

Elegendő itt pusztán történeti áttekintést adnunk, hiszen aki világos fogalmat alkot a mai pozitív tudományokról, e tényeket is azonnal igazolva látja majd.

A csillagászatban például az ember kezdetben sem gondolta ugyan, hogy hatása lehet az égi jelenségekre, mégis úgy vélte, hogy ezek közvetlen és bensőséges kapcsolatban állnak létezésének minden apró részletével; a lehető leghathatósabb bizonyítékok tömegének kellett rákényszerítenie arra, hogy beletörődjön: csupán alárendelt és észrevétlen helyet foglal el a világegyetem általános rendszerében. Ugyanígy a kémia területén is azt gondolta először, hogy tetszése szerint változtathatja meg a testek belső természetét, s csak később elégedett meg azzal, hogy megfigyelje, hogyan hatnak kölcsönösen egymásra a különböző földi anyagok. Hasonlóképpen az orvostudományban is hosszú ideig abban reménykedett, hogy kénye – kedve szerint orvosolhatja szervezetének rendellenességeit, sőt, hogy korlátlanul szembeszegülhet a rombolás okaival, míg végül felismerte, hogy hatása a semmivel lenne egyenlő, ha nem esne egybe a szervezet természetes működésével, főleg ha azzal ellentétes volna.

Ez a dolgok természetében gyökerező törvény a politikát a többi tudománnyal egyforma mértékben vonta uralma alá. Eddigi és jelenlegi helyzete tökéletesen megfelel annak, ahogy az asztrológia viszonyul a csillagászathoz, az alkímia a kémiához vagy a mindenre ható csodaszer kutatása az orvostudományhoz.

Először is az előző fejezet alapján világos, hogy ha a módszereik alapján tekintjük a teológiai és a metafizikai politikát, mindkettő megegyezik abban, hogy a képzelőerő uralkodik bennük a megfigyelés felett. Azt persze nem állíthatjuk, hogy a megfigyelés semmilyen szerepet nem játszott a politika elméletében; szerepe azonban mindig csak alárendelt volt a képzelőerőéhez képest; ugyanez történt a kémiában az alkímia uralmának időszakában.

A képzelőerő e túlsúlya a politikában szükségképpen ugyanolyan következményekkel járt, mint amilyeneket a többi tudomány kapcsán ismertettünk. Mindez könnyen igazolható, ha elméleti szempontból megfigyeljük a teológiai és a metafizikai politika közös szellemét.

Az ember mindeddig abban hitt, hogy politikai erőfeszítéseivel korlátlanul tökéletesítheti a társadalmi rendet. Másként kifejezve, eddig azt gondolták, hogy az embert politikailag semmiféle belső impulzus nem mozgatja, s mindig kész passzívan követni kellő tekintéllyel bíró törvényhozójának útmutatását.

Ebből szükségszerűen következik, hogy a teológiai és a metafizikai politikában is mindig az abszolútum uralkodott, s uralkodik még ma is. Közös céljuk, hogy – mindegyik a maga módján – létrehozzák a civilizáció adott állapotát. Mindkettő azt állítja, hogy egyedül ő talált rá arra az intézményrendszerre, amely elvezet ehhez a célhoz. Ebből a szempontból csak abban különböznek, hogy a teológiai politika egyszerűen megült bármifajta módosítást abban a tervben, melyet követ, a metafizikai politika viszont megengedi a kritikai vizsgálódást, feltéve, ha az az elfogadott terv irányába hat. Ettől eltekintve mindkettő egyformán abszolút jellegű.

Még kézzelfoghatóbbá válik e jellegük a gyakorlati politikára alkalmazva. Intézményrendszerében mindkettő egyfajta általános csodaszert lát, amely tévedhetetlen biztossággal alkalmazható minden politikai bajra, bármilyen természetű is az, s a civilizáció bármely szintjén áll az a nép, amelynek a gyógyszert szánják. Ugyanígy a különböző népeknek a civilizáció különböző időszakaiban kialakított politikai rendszereit mindkettő kizárólag aszerint ítéli meg, hogy mennyire felelnek meg, illetve állnak ellentétben az abszolút tökéletesség általuk megvalósított for-

májával. Így például, hogy egy újabb keletű és kézzelfogható példát említsünk, a teológiai és a metafizikai politika hívei, kart karba öltve s időben egymástól alig elmaradva kijelentették, hogy Spanyolország társadalmi szervezete magasabb rendű a legfejlettebb európai nemzetekénél; eközben egyáltalán nem vették figyelembe, hogy civilizáció szempontjából a spanyolok elmaradnak az angoloktól és a franciáktól, jóllehet politikai rendszer tekintetében fölöttük állnak. Az ilyen megítélések, melyek száma könnyen szaporítható lenne, világosan mutatják, mennyire a teológiai és a metafizikai politika lényegéből következik, hogy teljesen elvonatkoztatnak a civilizáció állapotától.

E kétfajta politika jellemzését befejezve fontos megjegyeznünk, hogy különböző indítékok alapján ugyan, de általában megegyeznek abban, hogy a tökéletes társadalmi szervezetet rendkívül tökéletlen civilizációval kapcsolják össze. Még a metafizikai politika legkövetkezetesebb hívei is (mint Rousseau, aki ezt az elméletet összefoglalta) eljutnak odáig, hogy a társadalmi állapotot valamilyen, csak a képzeletükben létező természeti állapot elfajulásának tekintsék, márpedig ez csupán metafizikai ellenpárja annak a teológiai elgondolásnak, hogy az emberi nem az credendő bűn folytán indult hanyatlásnak.

E pontos összefoglalás megerősíti, hogy a képzelőerő uralma a megfigyelés felett a politikában ugyanolyan következményekkel járt, mint a többi tudományban, mielőtt azok pozitívvá váltak volna. A lehető legjobb kormányzat abszolút érvényű felmutatása, az elvonatkoztatás a civilizáció állapotától, nyilvánvalóan ugyanabba a jelenségkörbe tartoznak, mint a minden betegségre és vérmérsékletre alkalmazható általános gyógymód.

A legegyszerűbben kifejezve a teológiai és a metafizikai politika általános szellemét, láthatjuk az eddigiek alapján, hogy ez a szellem lényegében két alaptulajdonságra vezethető vissza. Módszertani szempontból a képzelőerő uralkodik benne a megfigyelésen. Az alkalmazását vezérlő általános eszmék szempontjából egyfelől elvontan tekint a társadalmi szervezetre, vagyis függetleníti a civilizáció adott állapotától, másfelől azt vallja, hogy a civilizáció fejlődése nincs alávetve semmiféle törvénynek.

Ha ellenkezőjére fordítjuk e szellemet, szükségképpen a pozitív politikára bukkanunk, hiszen, mint fentebb megállapítottuk, ugyanez az ellentét figyelhető meg minden más tudomány hipotetikus és pozitív stádiuma között is. Ezzel a szellemi művelettel csupán a jövőre is kiterjesztünk egy a múltban megfigyelt hasonlóságot. Ha így teszünk, a következő eredményekre jutunk.

Először: ha pozitívvá akarjuk tenni a politika tudományát, csakúgy, mint a többi tudományban, itt is biztosítani kell a megfigyelés uralmát a képzelőerő felett. Másodszor: hogy teljesüljön ez a feltétel, egyrészt szorosan össze kell kapcsolni a társadalmi szervezetet a civilizáció adott állapotával, s mint attól meghatározottat kell tekinteni, másrészt a civilizáció fejlődését úgy kell felfogni, mint ami valamilyen, a dolgok természetéből fakadó változatlan törvénynek engedelmeskedik. Mindaddig, amíg e két feltétel nem teljesül, a politika nem válhat pozitívvá, vagy ami ugyanazt jelenti, a megfigyelés nem kerekedhet a képzelőerő fölé. De megfordítva, az is világos, hogy amennyiben teljesülnek ezek a feltételek, s a politika teljes egészében ebben az értelemben alakul át, akkor a képzelőerő eleve alárendelt helyzetbe kerül a megfigyeléshez képest, s a politika pozitív politikává válik. Végső soron tehát minden e két feltételre vezethető vissza.

E két alapvető elgondolásnak kell tehát vezérelnie az elméleti politikával kapcsolatos pozitív erőfeszítéseket. Rendkívüli fontosságuk miatt mindenképpen részletesebben is szemügyre kell vennünk e gondolatokat. Korántsem arról van szó, mintha itt bizonyítani kívánnánk őket, hiszen ez éppen az elvégzendő munkálatok feladata lesz. Csupán arra törekszünk, hogy eléggé teljes képet adjunk ezekről az eszmékről, s így azok az emberek, akik megítélésükre képesek, általánosan ismert tényekkel összehasonlítva egyfajta előzetes igazolásnak vethessék alá őket; olyan igazolásnak, melynek alapján meggyőződhetnek róla, hogy érdemes ugyanúgy tárgyalni a politikát is, mint a megfigyelésen alapuló tudományokat. Fő célunkat elértük, ha felkeltjük ezt a meggyőződést.

A társadalmi szervezetet a civilizáció állapota határozza meg

A tulajdonképpeni civilizáció egyrészt az emberi szellem fejlődését, másrészt az ember természetre gyakorolt hatásának – ami az előbbi következménye – fejlődését foglalja magában. A civilizáció eszméje tehát a következő elemeket tartalmazza: a tudományokat, a művészeteket és az ipart; az utóbbit a lehető legtágabb értelemben véve, ahogy mindig is használtam.

Ha ebből a nézőpontból tekintjük a civilizációt, könnyű belátnunk, hogy a társadalmi szervezet állapota lényegében a civilizáció állapotától függ, s ezen állapot következményének kell tartanunk; a képzelőerőn alapuló politika ezzel szemben önállónak, sőt, teljesen függetlennek tekintette.

A civilizáció állapota két döntően fontos szempontból határozza meg a társadalmi szervezet szellemi és anyagi állapotát. Először is megszabja természetét, amennyiben rögzíti a társadalmi cselekvés célját; ráadásul előírja lényegi formáját is, mert megteremti és fejleszti azokat a szellemi és anyagi társadalmi erőket, melyeknek irányítaniuk kell ezt az általános tevékenységet. Világos, hogy a társadalom közös cselekvése, mivel nem egyéb, mint az egyéni cselekedetek egyetlen közös cél elérésére irányuló eredője, ugyanolyan természetű kell legyen, mint elemei, melyeket nyilvánvalóan a tudományok, a művészetek és az ipar fejlettségének magasabb vagy alacsonyabb szintje határoz meg. Még világosabb, hogy képtelenség tartósnak képzelnünk egy olyan politikai rendszert, mely ne ruházná fel a legfőbb hatalommal az uralkodó társadalmi erőket; ezek természetét viszont mindig a civilizáció adott állapota írja elő. Erre utal az ésszerűség, s ezt erősíti meg a tapasztalat is.

A társadalmi szervezet mostanáig fennállt változatai egyetlenegy rendszer, a katonai és teológiai társadalom többé vagy kevésbé módosított formái voltak. E rendszer kezdetlegessége világosan és szükségszerűen a korszak tökéletlen civilizációjának következménye volt. Mivel az ipar gyermekkorát élte, a társadalomnak szükségképpen a háborút kellett tevékenysége céljának tekintenie, főleg ha figyelembe vesszük, hogy ez az állapot egyrészt ellátta az embert a háborúskodás eszközeivel, másrészt az emberre ható legerőteljesebb ösztönzőkkel, a képességek gyakorlásának és az életnek a szükségletével erőszakolta ki a háború törvényeinek elfogadását. Ugyanígy világos az is, hogy a teológiai stádium, mely akkortájt minden elméletet jellemzett, ugyanilyen jelleget kényszerített azokra a gondolatok-

ra is, melyeknek a társadalmi kötelékeket kellett kialakítaniuk. Ebben a korszakban a civilizáció második eleme, a művészet játszott uralkodó szerepet; alapjában véve ez a kezdetleges szervezet a művészeteken alapult. Ha nem fejlődött volna a művészet, képtelenek vagyunk elképzelni, hogy szerveződhetett volna meg a társadalom.

Ha mármost megvizsgáljuk, hogy milyen módosulásokon ment át napjainkig ez a kezdetleges rendszer – e módosulások mindegyikét önálló rendszernek tartották a metafizikusok – , akkor ugyanerre az eredményre jutunk. Azt találjuk, hogy valamennyiben elkerülhetetlenül fokozódott a tudományos és az ipari elem jelentősége, jóllehet ez kezdetben szinte a semmivel volt egyenlő. Ily módon a többistenhit átalakulása egyistenhitté, majd később a protestáns reformáció főként annak köszönhető, hogy lassan bár, de állandóan fejlődtek a pozitív ismeretek, vagy, másként kifejezve, a régi általános eszmékre olyan különös eszmék hatottak, melyek fokozatosan pozitív jelleget öltöttek. Anyagi tekintetben ugyanígy magyarázható a római államból a feudális államba való átmenet; még ennél is világosabb, hogy az utóbbinak a hanyatlását – melynek közvetlen oka a városok szabaddá válása volt, ennek következményeivel együtt – lényegében az okozta, hogy egyre fontosabbá vált az ipari elem. Egyszóval minden általános tény a szoros függőséget bizonyítja a civilizáció és a társadalmi szervezet között.

A legélesebb eszű gondolkodók, azok, akik a legközelebb állnak a politikában a pozitív stádiumhoz, ma már kezdik felismerni ezt az alapelvet. Belátják, hogy abszurditás elszigetelt ténynek tekinteni a politikai rendszert, s belőle vezetni le a társadalmi erőket, holott, éppen ellenkezőleg, ezek az erők hozzák létre a politikát. Egyszóval immár elismerik, hogy a politikai rend csakis a polgári rendet fejezi, fejezheti ki; ez más szóval azt jelenti, hogy végre az uralkodó társadalmi erőket tekintik irányadónak. Innen már csak egyetlen lépés, hogy elismerjék: a politikai rendszer alá van rendelve a civilizációnak. Ha ugyanis a politikai rend szemmel láthatóan a polgári rendet fejezi ki, akkor legalább ennyire világos az is, hogy magában a polgári rendben csupán a civilizáció állapota tükröződik.

Kétségtelen, hogy a társadalmi rendszer elkerülhetetlenül és többé – kevésbé erőteljesen visszahat a civilizációra. Ennek a másodlagos hatásnak azonban igen nagy jelentősége ellenére sem szabad arra indítania bennünket, hogy megfordítsuk a függés természetes irányát. Ha helyesen fogjuk fel ezt a visszahatást, akkor éppen ez bizonyítja, hogy a függés valóban olyan, mint amilyennek az imént leírtuk. A tapasztalat ugyanis mindig azt mutatja, hogy ha a létrehozott társadalmi rendszer ellentétben áll a civilizációval, akkor az utóbbi végül mindig felülkerekedik az előbbin.

Mint a pozitív politika szellemét meghatározó két alapeszme egyikét kell tehát elfogadnunk, hogy a társadalmi szervezet sem a múltban, sem a jelenben nem tekinthető függetlennek a civilizáció amaz állapotától, amelynek valójában szükségszerű terméke. Ha a kutatást megkönnyítendő, néha hasznosnak ítéljük is, hogy külön tanulmányozzuk, ezt az elvonatkoztatást mindig átmenetinek kell tekintenünk, és sohasem szabad szem elől tévesztenünk a dolgok természetében rejlő alá .és fölérendeltségi viszonyt.

A civilizáció fejlődése törvényszerű

A második alapgondolat azt mondja ki, hogy a civilizáció haladása szükségszerű törvény szerint megy végbe.

A múltbeli tapasztalatok döntő bizonyítékul szolgálnak arra nézve, hogy előrehaladó fejlődésében a civilizáció természetes és visszavonhatatlan utat követ, mely az emberi szervezet törvényeiből ered, s minden politikai jelenség legfőbb törvénye.

Itt szó sem lehet arról, hogy részletesen kifejtsük a törvény jellemzőit, s akár a legvázlatosabban is igazoljuk a történelmi tényekkel. Most csak néhány gondolatot fűzünk ehhez az alapeszméhez.

Az első az, hogy szükségképpen fel kell tételeznünk egy ilyen törvényt, ha meg akarjuk magyarázni a politikai jelenségeket.

Aki valamennyire ismeri a legszembeötlőbb történelmi tényeket, az – bármilyen elméleti nézeteket vall egyébként – egyetért abban, hogy az emberi nem művelt részének civilizációja töretlenül fejlődik a legtávolabbi történelmi időktől egészen napjainkig. A civilizáció szót itt abban az értelemben használjuk, melyet fent adtunk neki, vagyis mint következményt tartalmazza a társadalmi szervezetet is.

Értelmes ember nem kételkedhet ebben az alapvető tényben, legalábbis ami a XI. századtól napjainkig tartó időszakot illeti, vagyis amióta az arabok meghonosították Európában a megfigyelésen alapuló tudományt, s szabaddá váltak a városok. Érvényessége azonban éppilyen vitathatatlan az ezt megelőző időszakban is. A mai tudósok jól tudják, hogy minden valóságos alapot nélkülöznek a filológusok állításai, miszerint az ókorban igen fejlettek voltak a tudományos ismeretek. Bizonyított tény, hogy e tekintetben az arabok magasabb szinten álltak. Még inkább ez a helyzet az iparral, legalábbis amennyiben az valódi képességeket igényel, s nem csupán a puszta véletlen terméke. Még ha kihagyjuk is a művészeteket, ezzel az egészen természetesen adódó kivétellel együtt is kellően általános marad állításunk. Ami pedig végezetül a társadalmi szervezetet illeti, napnál is világosabb, hogy ebben a korszakban ez ment keresztül a legnagyobb fejlődésen, amit a kereszténység létrejötte és a görög s római társadalomszervezetnél sokkal magasabb rendű feudális rend kialakulása jelez.

Bizonyos tehát, hogy a civilizáció minden tekintetben folytonosan előrehalad.

Másfelől viszont, bár a múlttal kapcsolatban nem tesszük magunkévá a metafizika által meghonosított vak és igaztalan lekicsinylő beállítottságot, kénytelenek vagyunk belátni, hogy mivel a politika mindeddig gyermekkorát élte, a gyakorlati kombinációk, melyek mostanáig vezérelték a civilizációt, nem voltak mindig a legalkalmasabbak arra, hogy előmozdítsák fejlődését, sőt azt gyakran inkább gátolták, mintsem elősegítették. Voltak olyan korszakok, mikor minden alapvető politikai cselekvés teljes mértékben stagnáló jellegű volt. Az ilyen időszakok általában a társadalmi rendszerek hanyatlása idején fordultak elő: például Julianus császár, II. Fülöp és a jezsuiták, s végül Bonaparte korában. Emlékezzünk csak vissza arra, amire az előző fejtegetésben utaltunk: korántsem a társadalmi szervezet szabja meg a civilizáció fejlődését, ellenkezőleg, a társadalmi szervezet a civilizáció terméke.

Látván, hogy a betegségek gyakran helytelen kezelés ellenére is elmúlnak, az orvosok felismerték, mennyire erőteljes a spontán törekvés minden élő testben arra, hogy megszüntesse a szervezetében esetleg fellépő zavarokat. Ugyanígy az a tény,

hogy a kedvezőtlenül ható politikai kombinációk ellenére is előrehaladt a civilizáció, világosan bizonyítja, hogy a civilizáció természetes fejlődésen megy keresztül, amely független mindenfajta kombinációtól, sőt, uralkodik a kombinációk felett. Ha nem fogadjuk el ezt az elvet, akkor a fenti tényt csak úgy magyarázhatjuk, csak úgy érthetjük meg, hogy miért származott a civilizációnak csaknem mindig előnye s nem hátránya az elkövetett hibákból, ha a teológiai politika nyomán valamilyen közvetlen és állandó természetfeletti irányításhoz folyamodunk.

Végül érdemes ezzel kapcsolatban megjegyeznünk, hogy igen gyakran a civilizáció szempontjából kedvezőtlennek tekintenek olyan eseményeket, melyek csak látszólag kedvezőtlenek. Ennek főként az az oka, hogy még a legokosabb emberek sem fordítottak mindeddig kellő figyelmet az organizmusok egyik lényeges törvényére, amely éppúgy érvényes a közösen cselekvő emberi nemre, mint az elszigetelt egyénre. Ez a törvény azt mondja ki, hogy bizonyos fokig minden test szükségképpen ellene szegül annak, hogy erői teljesen kifejlődjenek. Ez a megjegyzés azonban semmit sem módosít korábbi fejtegetésünkön. Mert ha az akadályok szükségesek is ahhoz, hogy az erők kibontakozzanak, nem az akadályok hozzák létre az erőket.

Jelentősen megszilárdulna az előbbi gondolatmenetből eredő következtetés igazsága, ha tekintetbe vennénk, hogy figyelemre méltó azonosság mutatkozik olyan népek civilizációjának fejlődésében, melyek között, az ésszerűség határain belül maradva, nem feltételezhetünk semmiféle politikai érintkezést. Ezt az azonosságot csak azzal magyarázhatjuk, hogy a civilizáció természetes fejlődése minden népnél egyforma, hiszen az emberi szervezet mindenkiben közös alaptörvényeinek következménye. Így például a korai görögség Homérosz leírta erkölcseihez rendkívül hasonlít az, amivel ma Észak – Amerika vad nemzetségeinél találkozunk; ugyanígy a maláj feudalizmus nagyon hasonlít a Xi. századi európai feudalizmushoz. E hasonlóságok nyilván csak a fent említett módon magyarázhatók.

Egy másik gondolatmenet alapján igen könnyen beláthatjuk, hogy a civilizáció fejlődését valamilyen természettörvény kormányozza.

Ha a fenti elképzeléssel összhangban elfogadjuk, hogy a társadalmi berendezkedés a civilizáció szükségszerű következménye, akkor a fejlődés megfigyelése során figyelmen kívül hagyhatjuk ezt a bonyolult elemet, s a fennmaradó tényekre vonatkozó eredményeket éppúgy alkalmazhatjuk majd a társadalom szervezetére is.

A kérdést ily módon legegyszerűbb összetevőire korlátozva, könnyű lesz felismernünk, hogy a civilizáció meghatározott és állandó fejlődésvonalat követ.

A felületes filozófia, mely csodák színterévé változtatná világunkat, rendkívül eltúlozta a véletlen, vagyis az elszigetelt okok hatását az emberi életben. E túlzó felfogás mindenekelőtt a tudománnyal és a művészettel kapcsolatban jelentkezik. Egyéb figyelemre méltó példák mellett mindenki előtt köztudott, hogy még értelmes emberekben is nagy csodálatot vált ki, ha arra gondolnak, hogy Newton egy lehulló almát látva fedezte fel az általános tömegvonzás törvényét.

Ma már minden értelmes ember belátja, hogy a véletlennek csupán végtelenül kicsiny szerep jut a tudományos és ipari felfedezésekben; lényeges szerepet csupán a teljesen jelentéktelen felfedezésekben játszik. E tévedést azonban követte egy másik, amely sokkal kevésbé értelmetlen, de csaknem ugyanennyire kedvezőtlen

hatással járt. A véletlen szerepét az előbbihez hasonló módon a zsenire ruházták. Ezzel aligha sikerül jobban megmagyarázni az emberi szellem működését.

Az emberi tudás története a lehető legvilágosabban bizonyítja, amit a legkitűnőbb szellemek már felismertek: minden tudományos és művészi munkálkodásunk oly módon kapcsolódik össze akár egyetlen nemzedéken belül, akár az egyes nemzedékek között, hogy az egyik nemzedék felfedezései előkészítik a következő nemzedék felfedezéseit, ahogy viszont ennek eredményeit egy korábbi generáció készítette elő. Kimutatták, hogy a magányos lángész hatalma sokkal kisebb, mint feltételezték. Még az az ember is, aki a legjogosabban viseli a nagy felfedező kitüntető címét, sikerének nagy részét szinte mindig ugyanezen a pályán dolgozó elődeinek köszönheti. Egyszóval az emberi szellem meghatározott utat jár be a tudomány és a művészet fejlődésében, olyan utat, mely túlmutat még a legnagyobb szellemi erőkön is; ezek úgyszólván eszközként szolgálnak, s kellő időben ösztönöznek az egymást követő felfedezésekre.

Ha figyelmünket a tudományokra korlátozzuk, melyek fejlődését könnyebben nyomon követhetjük a legtávolabbi idők óta, valóban azt látjuk, hogy a tudományok minden nagy történelmi korszaka szigorúan determinált – hogy keresztül kell menniük a teológiai, a metafizikai s végül a pozitív stádiumon. E három stádium szükségképpen ilyen, az emberi természetben gyökerező sorrendben követi egymást. Az átmenet az egyikből a másikba, melyek minden tudomány esetében hasonló elveket követ, s e folyamatban még a lángeszű ember sem ugorhat át egyetlen lényeges közbülső állomást sem. Ha ettől az általános felosztástól a tudományos vagy végső stádium kisebb szakaszai felé fordítjuk figyelmünket, ott ugyanezt a törvényt figyelhetjük meg. Így például az általános tömegvonzás nagy törvényének felfedezését a XVI. és a XVII. századbeli csillagászok és geométerek, főként Kepler és Huygens munkálkodása készítette elő. Nélkülük nem ismerték volna fel e törvényt, de nyomukban előbb vagy utóbb mindenképpen felismerték volna.

Az eddig elmondottak alapján tehát nem lehet kétséges, hogy a civilizáció elemi fejlődésében egyfajta természetes és állandó törvény érvényesül, mely egységbe foglalja az eltérő emberi adottságokat. Ahogy tehát a társadalmi szervezet a civilizáció szervezetének szükségszerű következménye, ugyanez érvényes a civilizációra is, akár egészét, akár egyes elemeit tekintjük.

A két fenti gondolatmenet nem elegendő hozzá, hogy teljesen bizonyítva lássuk a civilizáció szükségszerű fejlődését, de ahhoz elegendő, hogy belássuk e fejlődés meglétét, s annak lehetőségét, hogy a múlt gondos megfigyelésével pontosan meghatározzuk e fejlődés valamennyi tulajdonságát, s ily módon létrehozzuk a pozitív politikát.

A politika pozitív tudománya nélkülözhetetlen a társadalom újjászervezéséhez

Most az a feladatunk, hogy pontosan meghatározzuk e tudomány gyakorlati célkitűzését, s általános érintkezési pontjait a társadalom szükségleteivel, elsősorban azzal a nagyszabású újjászerveződéssel, melyet oly parancsolóan követel meg a társadalom jelenlegi állapota.

Ennek érdekében először is pontosan meg kell állapítanunk minden valóságos politikai cselekvés határait.

A civilizáció természetes fejlődésének alaptörvénye szigorúan megszabja, hogy az emberi nemnek milyen stádiumokon kell keresztülhaladnia általános fejlődése során. Másfelől viszont ez a törvény szükségképpen az emberi nem ösztönös tökéletesedési hajlamából ered. Következésképpen éppoly kevéssé tudunk uralkodni rajta, mint az egyéni hajlamokon, melyeknek kombinációja megteremti ezt az állandó hajlamunkat.

Mivel semmiféle ismert tény nem jogosít fel bennünket, hogy úgy véljük: az emberi szervezetben alapvető változás következhet be, a civilizáció e szervezetből származó fejlődése is lényegében véve megváltoztathatatlan. Hogy pontosabban fejezzük ki magunkat, nem ugorható át egyetlen küzbülső szakasz sem, s igazi visszalépés sem történhet.

Csakhogy a civilizáció fejlődésének sebessége többé vagy kevésbé, bizonyos határok között módosulhat, számos felismerhető fizikai és erkölcsi okból kifolyólag. Ezek közé az okok közé tartoznak a politikai kombinációk is. Ebben az egyetlen értelemben adatott meg az embernek, hogy hasson saját civilizációjának fejlődésére.

Ez az emberi nemmel kapcsolatos hatás teljesen megegyezik azzal, amelyre az egyénnel kapcsolatban van lehetőségünk; a hasonlóság az azonos eredet következménye. Bizonyos határig megfelelő eszközökkel gyorsítható vagy lassítható valamely individuális ösztön fejlődése; de nem semmisíthetjük meg az ösztönöket, s nem változtathatjuk meg természetüket. Ugyanez a helyzet az emberi nem ösztöneivel is; a lehetséges módosítás mértéke persze itt más lesz, ami nyilvánvaló, ha összehasonlítjuk a nem és az egyén élettartamát.

A civilizáció természetes fejlődése tehát, anélkül, hogy hipotézisek segítségét venné igénybe, minden korszak számára megszabja, hogy mennyit tökéletesedhet benne a társadalmi állpot, elemeiben és egészében egyaránt. Csak ilyen mértékben tökéletesedhet, s szükségképpen ennyire tökéletesedik a filozófusok és az államférfiak összefogása révén, vagy akár annak ellenére.

Mindazokat, akik akár szellemi, akár anyagi téren valóságos és tartós hatást gyakoroltak az emberi nemre, ez az alapigazság vezérelte és éltette, melyet a lángész szokásos ösztöne fedett fel előttük, jóllehet módszeresen még nem bizonyították. Minden egyes korszakban felismerték, hogy milyen változások állnak küszöbön a civilizáció adott fokának megfelelően, majd hirdették e változások szükségszerűségét, a megfelelő elméleteket és intézményeket ajánlva kortársaiknak. Ha felismeréseik megfeleltek a dolgok valóságos állásának, a változások szinte azonnal bekövetkeztek és megszilárdultak. Hívó szavukra teljes ifjonti hévvel egyszerben a politika színpadán teremtek az új társadalmi erők, melyek csendben fejlődtek már hosszú idő óta.

Mivel a történelmet mindeddig felületesen írták le és tanulmányozták, az ilyenfajta egybeesésekből, meglepő eredményekből nem annyira tanultak az emberek – ami a természetes lenne –, hanem csupán meglepődtek, ha szembekerültek velük. E rosszul értelmezett tények még ahhoz is hozzájárultak, hogy fennmaradjon a törvényhozóknak a civilizáció feletti korlátlan és teremtő hatalmába vetett teológiai és metafizikai hitük. Fenntartották ezt a babonás gondolatot még olyan emberek tudatában is, akik egyébként hajlottak volna elvetésére, ha nem támasztotta volna alá látszatra a megfigyelés. Ez a bosszantó tény annak a következménye, hogy ezekben a nagy eseményekben csak az embereket veszik észre, és sohasem a dolgokat, melyek ellenállhatatlan erővel kényszerítik az embereket. Ahelyett, hogy elismernék a civilizáció döntő hatását, az előrelátó emberek erőfeszítéseinek tulajdonítják, hogy a társadalom tökéletesebb lett, jóllehet ez kis idő múltán az ő beavatkozásuk nélkül is bekövetkezett volna. A legcsekélyebb mértékben sem törődnek vele, hogy mekkora aránytalanság áll fenn az állítólagos ok és az okozat között, olyan aránytalanság, amely a magyarázatot még érthetetlenebbé tenné, mint magát a megmagyarázandó tényt. Megragadna a látszatnál, s elhanyagolják a mögötte rejlő valóságot. Egyszóval, hogy De Stael asszony szellemes mondásával éljünk, a színészeket összetévesztik a színdarabbal.

Az ilyen tévedés pontosan olyan, mint amilyenbe az indiánok estek, amikor Kolumbusz Kristóf számlájára írták a napfogyatkozást, melyet az csupán megjósolt.

Általában azt mondhatjuk, hogy mikor az ember látszólag nagy hatást gyakorol, ez nem a saját, rendkívül csekély erőinek köszönhető. Mindig külső erők hatnak az érdekében, olyan törvényeket követve, melyek felett semmi hatalma sincsen. Egész hatalma az értelemben rejlik, melynek révén a megfigyelésen keresztül megismerheti ezeket a törvényeket, előre láthatja hatásaikat, következésképpen eszközként használhatja fel őket céljai megvalósításához, feltéve, ha ezeket az erőket természetüknek megfelelően alkalmazza. Ha egyszer már megnyilvánult a hatás, a természettörvények nem tudása arra vezeti a nézőt, s gyakran magát a cselekvőt is, hogy abban is az ember hatalmának megnyilvánulását lássa, ami csupán előrelátását dicséri.

Ezek az általános megjegyzések a filozófiai hatásra ugyanúgy és ugyanazon okból érvényesek, mint a fizikai, kémiai és fiziológiai hatásra. Minden politikai cselekvésnek valóságos és tartós hatása van, ha ugyanabba az irányba tart, mint a civilizáció, s olyan változásokat igyekszik előidézni, melyeket az adott pillanatban a civilizáció megkövetel. Minden egyéb esetben a hatás a semmivel egyenlő vagy csak átmeneti.

A legvégzetesebb eset kétségkívül az, mikor az anyagi vagy szellemi törvényhozó szándékosan vagy szándéktalanul retrográd módon cselekszik; ekkor ugyanis szembehelyezkedig az egyetlen dologgal, amiből erőt meríthetne. A civilizáció fejlődése azonban olyannyira megszabja a politikai hatást, hogy az haladó tendenciája ellenére is a semmivel egyenlő, ha gyorsabb előrehaladásra sürget, mint amennyit a civilizáció haladása megenged. A tapasztalat valóban azt igazolja, hogy bármilyen hatalommal véli is felruházni magát a törvényhozó, szükségképpen kudarcot vall, ha olyan irányba akarja tökéletesíteni a társadalmat, amely megegyezik ugyan a civilizáció természetes előrehaladásának irányával, de túlzottan megelőzi annak adott állapotát. Így például II. József nagyszabású próbálkozásai arra, hogy civilizálja Ausztriát, túllépve azon a mértéken, amit a civilizáció adott szintre

lehetővé tett volna, éppúgy teljesen semmissé váltak, mint Bonaparte óriási erőfeszítései a feudális rend visszaállítására Franciaországban; s mindez azzal együtt, hogy mind a ketten a legnagyobb önkényúri hatalommal bírtak.

A fenti gondolatokból következik, hogy az igazi, a pozitív politikának nem szabad arra törekednie, hogy a többi tudománynál nagyobb mértékben uralkodjon a területéhez tartozó jelenségek felett. E tudományok lemondtak nagyra törő lázálmaikról, mely gyermekkorukat jellemezte, s arra szorítkoztak, hogy megfigyeljék és összekapcsolják a területükön előforduló jelenségeket. Ugyanezt kell tennie a politikának is. Kizárólag azzal kell fogalaltoskodnia, hogy összhangot teremtsen a civilizáció fejlődésével kapcsolatos valamennyi sajátos tény között, s ezeket visszavezesse a lehető legkisebb számú általános tényre, melyek összekapcsolódásában meg kell nyilvánulnia e fejlődés természettörvényének; ezután kell megvizsgálnia, hogy miként hatnak azok az okok, melyek módosíthatják a civilizáció fejlődésének sebességét.

Most már könnyedén beláthatjuk e megfigyelésen alapuló politika gyakorlati hasznát.

A tudományos előrelátás elháríthatja vagy enyhítheti az erőszakos forradalmakat

Az egészséges politikának nem lehet célja, hogy valamilyen fejlődési irányba kényszerítse az emberi nemet; az saját impulzusait követve halad előre, követve azt a törvényt, amely éppoly szükségszerű, bár könnyebben módosítható, mint a tömegvonzás törvénye. Célja, hogy megkönnyítse az emberi nem előrehaladását azáltal, hogy megvilágítja azt.

Rendkívül nagy különbség van a között, hogy a civilizáció fejlődésének e fejlődést nem ismerve engedelmeskedünk – e, vagy úgy, hogy ismerjük az okot. A változások, melyeket e fejlődés megkövetel, éppúgy bekövetkeznek az első, mint a második esetben, de hosszabb ideig kell várni rájuk, s főként csak gyászos, a változások fontosságától függően többé vagy kevésbé súlyos társadalmi megrázkódtatásokon keresztül törnek utat maguknak. A társadalomban létrejövő mindenféle zavar nagy részben elkerülhető viszont azoknak az intézkedéseknek segítségével, melyek a bekövetkezendő változások pontos ismeretén alapulnak.

Ezek az intézkedések azt célozzák, hogy az előre látható tökéletesedés közvetlenül nyilvánuljon meg, s ne kelljen arra várni, hogy pusztán a körülmények nyomására következzék be, mindazokkal az akadályokkal együtt, melyeket a tudatlanság támaszt. Másként kifejezve, a gyakorlati politika legfőbb célja valójában az, hogy elkerülhetővé váljanak az erőszakos forradalmak, melyek a civilizáció fejlődésének útjában álló akadályok miatt törnek ki, s ezekből mihamarabb olyan erkölcsi mozgalom váljék, amely éppoly szabályszerű, bár elevenebb, mint az, amelyik szelíden össztönzi a társadalmat hétköznapi életében. E cél elérése érdekében viszont elengedhetetlenül a lehető legpontosabban ismernünk kell a civilizáció jelenlegi tendenciáját, hogy összhangba tudjuk hozni vele a politikai cselekvést.

Kétségkívül abszurditás volna abban reménykedni, hogy tökéletesen nyugodt légkörben érvényesülhetnek olyan mozgalmak, melyek egész osztályok törekvéseivel és érdekeivel szegülnek többé vagy kevésbé szembe. Nem kevésbé bizonyos

azonban, hogy a viharos forradalmak magyarázatában mind ez ideig túl nagy fontosságot tulajdonítottak ennek az oknak, holott e forradalmak nagyrészt azért voltak erőszakosak, mert szereplőik nem ismerték a civilizáció fejlődését irányító természettörvényeket.

Nagyon is jól ismert jelenség, hogy önzésnek tartanak olyasmit, ami lényegében a tudatlanságból fakad; ez a végzetes tévedés hozzájárul az ingerültség fennmaradásához az emberek nyilvános és magánjellegű kapcsolataiban. De vajon a jelen esetben nem nyilvánvaló – e, hogy akik mindeddig szembehelyezkedtek a civilizáció fejlődésével, nem tettek volna így, ha ezt a tényt meggyőzően bizonyították volna számukra? Semmi sem értelmetlenebb, mint az, ha valaki tudatosan fellázad a dolgok természete ellen. Senkit sem tölt el elégedettséggel, ha olyan hatást gyakorol, melynek pusztán tünékeny voltát világosan látja. Ezért a megfigyelésen alapuló politika bizonyítékai képesek hatni azokra az osztályokra, melyeket előítéleteik és érdekeik arra indítottak, hogy harcoljanak a civilizáció fejlődése ellen.

Kétségkívül nem szabad eltúloznunk az értelemnek az emberek magatartására gyakorolt hatását. Bizonyos azonban, hogy a meggyőzés erejének sokkal nagyobb a jelentősége, mint eddig vélték. Az emberi szellem története arról tanúskodik, hogy gyakorta önmagában ez idézett elő olyan változásokat, amelyekért hatalmas és egyesített emberi erőkkel kellett megvívnia. Hogy csak a legfigyelemreméltóbb példát említsük, egyedül a pozitív bizonyítékok hatására fogadták el a Föld mozgásának elméletét, melynek nemcsak az akkortájt még igen eleven teológiai hatalom ellenállását kellett leküzdenie, hanem az egész emberi nem büszkeségével is szembe kellett szállnia; ezzel az elmélettel szemben ugyanis a legnyilvánvalóbb érveket vonultatták fel, amelyek valaha is alátámaszthattak valamilyen téves elgondolást. Ennyire sorsdöntő tapasztalatoknak rá kellett világítaniuk az igazi bizonyítások rendkívüli erejére. A politikusok főleg azért követtek el nagy gyakorlati hibákat, mert a politikában ilyen bizonyításokat még sohasem alkalmaztak. Mihelyt felmerülnek a bizonyítékok, rövidesen megszűnnek majd a tévedések.

Különben még ha csak az érdekeket tekintjük is, könnyű belátni, hogy a pozitív politikának kell azokat az eszközöket szolgáltatnia, melyek segítségével elkerülhetők az erőszakos forradalmak.

A civilizáció fejlődése nyomán bekövetkezett tökéletesedésnek valóban ellentétbe kell kerülnie bizonyos törekvésekkel és érdekekkel, de vannak olyanok is, melyek kedvezően hatnak rá. Sőt, minthogy teljesen megértek a feltételek erre a fejlődésre, az ebbe az irányba ható valóságos erők fölényben vannak a fejlődéssel szemben álló erők felett, jóllehet látszatra nem mindig ez a helyzet. Nos, még ha az utóbbiakkal kapcsolatban kételkednénk is abban, hogy a civilizáció fejlődésének pozitív ismerete nyomán lemondóan alávetnék magukat egy kikerülhetetlen szükségszerűséggel érvényesülő törvénynek, az erők másik csoportjával kapcsolatban nyilvánvalóan nem lehet kérdéses az ilyen ismeretek jelentősége. Ettől a tudástól vezérelve a feltörekvő osztályok világosan felismerik céljaikat, egyenesen haladhatnak előre, s erőiket nem kell tétova és hibás erőfeszítésekre fecsérelniük. Biztos kézzel váltogatják eszközeiket, hogy egyfelől már előre leküzdjenek mindenfajta ellenállást törekvéseikkel szemben, másfelől pedig megkönnyítsék ellenfeleik számára az új rend elfogadását. Egyszóval a civilizáció olyan gyorsan és olyan nyugodt körülmények között diadalmaskodik, amennyire csak a dolgok természete lehetővé teszi.

Összefoglalva az eddigieket: a civilizáció fejlődése tulajdonképpen nem egyenes vonalú. Többé – kevésbé kiterjedt, lassú vagy kevésbé lassú oszcillációk előrehaladó sorozata, s ezek a rezgések egy középvonal körül alakulnak ki, hasonlóan a helyzetváltoztató mozgás mechanizmusához. De az oszcillációk megrövidíthetők és meggyorsíthatók azoknak a politikai kombinációknak a segítségével, melyek a mindig túlsúlyra törekvő átlagmozgás ismeretén alapulnak. Ez ennek a tudásnak az állandó gyakorlati haszna. Nyilvánvalóan annál fontosabb, minél fontosabbak maguk azok a változások, melyeket a civilizáció fejlődése tesz szükségessé. E tudás tehát manapság a leghasznosabb, hiszen a társadalmi újjászerveződés, mely a jelenlegi válság megszüntetésének egyedüli eszköze, a legátfogóbb az emberi nem eddigi forradalmai között.

in: A pozitív szellem, Bp. Magyar Helikon, 1979. 75–106. o.

POPPER:

A HISTORICIZMUS NYOMORÚSÁGA

AZ ANTINATURALISTA TÉTELEK KRITIKÁJA

A kritika gyakorlati céljai

E helyen nem kell választ adnunk arra a kérdésre, hogy a tudományos vizsgálódás igazi indítéka vajon az ismeretek megszerzése utáni puszta vágy-e, hogy úgy mondjuk, a tisztán elméleti vagy „haszontalan" kíváncsiskodás, vagy pedig a tudományban inkább eszközt kellene-e látnunk az életért vívott harc felvetette gyakorlati problémák megoldására. A dolog úgy áll, hogy a „tiszta" vagy „alap"-kutatás jogainak védelmezői minden támogatást megérdemelnek harcukban az ellen a szegényes – de sajnos újra csak divatos – nézet ellen, hogy a tudományos kutatás csak akkor jogosult, ha hasznot hajtó befektetésnek bizonyul. Hiszen még az a némiképp szélsőséges nézet is (jómagam is ehhez vonzódom), mely szerint a tudomány éppen attól válik jelentőssé, hogy az ember valaha ismert legnagyobb szellemi kalandjainak egyike, összekapcsolható annak elismerésével, hogy mind az alkalmazott, mind a tiszta tudományok előrehaladásában fontos szerepet töltenek be a gyakorlati problémák és ellenőrzések; ugyanis a tudományos gondolkodás számára a gyakorlat felbecsülhetetlen úgy is, mint ösztöke, s úgy is, mint fék. Nem szükséges elkötelezni magunkat a pragmatizmus mellett ahhoz, hogy méltányolhassuk Kant gondolatát: „Minden szeszélynek nyomába eredni, és nem szabni más határt a megismerés szenvedélyének, csak azt, ameddig önnön határai terjednek, valóban a *tudomány*hoz illő buzgólkodás. A bölcsesség hivatása azonban az, hogy kiválogassa a számtalan kínálkozó probléma közül azokat, melyeknek megoldása fontos az emberiség számára."

Mindez könnyen alkalmazható a biológiai és talán még inkább a társadalomtudományokra. Pasteur biológiai reformja nagyon is gyakorlati, részben ipari, részben mezőgazdasági jellegű problémák ösztönzése mellett zajlott. A társadalomkutatásra pedig manapság olyan gyakorlati nyomás nehezedik, amely még a rákkutatásban is páratlan. Hayek professzor szavaival:"A gazdasági elemzés sohasem volt a társadalmi jelenségek *miértjét* faggató, elszigetelt intellektuális érdeklődés terméke; hatalmas belső kényszer szüli, hogy újraépítsünk egy mély elégedetlenségre okot adó világot." S néhány más tudomány, amely még nem fogadta el ezt a szemléletmódot, eredményeinek terméketlenségével mutatja, hogy spekulációinak milyen sürgős szükségük van gyakorlati korlátozásra.

A gyakorlati problémák ösztönzésének szükségessége ugyanígy világossá válik, ha nagyító alá vesszük a tudományos kutatás módszereinek, pontosabban a bennünket itt foglalkoztató *általánosító vagy elméleti társadalomtudományok módsze-*

reinek vizsgálatait. A módszer körüli gyümölcsözőbb vitákat mindig is bizonyos gyakorlati problémák ihlették, amelyekkel a kutató szembetalálkozott. S majdnem minden módszertani vitát, melyet nem ezek inspiráltak, a hiábavaló szőrszálhasogatás jellemez, ami a metodológiát rossz hírbe keverte a gyakorlati kutató előtt. Rá kellene ébrednünk arra, hogy a gyakorlatiasabb módszertani viták nemcsak hasznosak, hanem szükségesek is. A módszernek – ahogy magának a tudománynak – a fejlődésében és tökéletesedésében próbálkozás és tévedés által tanulunk, szükségünk van mások kritikájára, ha rá akarunk lelni balfogásainkra, s ez a kritika annál is fontosabb, mivel új módszerek bevezetése alapvető és forradalmi változásokkal érhet föl. Mindez szemléltethető olyan példákkal, mint a matematikai módszerek bevezetése a közgazdaságtanba, vagy mint az úgynevezett „szubjektív" vagy „pszichológiai" módszerek térhódítása az értékelméletben. Újabb példa lehet erre a szóban forgó elmélet módszereinek egyesítése a statisztikai módszerekkel ("keresetelemzés"). A módszer legutóbbi forradalma részben a hosszadalmas és igen kritikus viták eredménye volt; e tényből a módszervizsgálatok védelmezői bizonyosan erőt meríthetnek.

A historicizmus jó néhány követője is a gyakorlati szemléletmód uralmát hirdette mind a társadalomtudományokban, mind azok módszertanában, ők a historicista módszerek alkalmazásával remélték a társadalomtudományokat éles fegyverré tenni a politikusok kezében. A társadalomtudományok gyakorlati feladatának elismerése az, ami a közös alaphoz valami hasonlót nyújt a historicisták és néhány ellenfelük vitájához, s én készségesen vállalom ezt a közös alapot, hogy így a historicizmust mint *terméketlen módszert* kritizálhassam, mert képtelen felmutatni az igért eredményeket.

A szociológia technikai megközelítése

Igaz, e tanulmányban inkább a historicizmust járjuk körül, azt a módszertani tételt, amellyel nem értek egyet, semmint azokat a módszereket, amelyek – véleményem szerint – sikeresnek bizonyultak, és amelyek további, tudatosabb fejlesztését javasolnám, először röviden mégis csak hasznos volna ezekkel a sikeres módszerekkel foglalkozni, hogy így feltárjam elfogultságomat az olvasó előtt, s hogy tisztázzam azt a nézőpontot, amely kritikám alapjául szolgál. A kényelem kedvéért ezeket a módszereket *„fokozatos techniká"*-nak fogom nevezni.

A „szociotechnika" kifejezés (és még inkább a „társadalomalakítás", „társadalommérnök" terminus, amelyet a következő fejezetben fogunk taglalni) alighanem gyanakvást ébreszt, és visszariasztja azokat, akiket ez a kollektivista tervezők vagy akár a technokraták „társadalmi terveire" emlékeztet. Tudatában vagyok ennek a veszélynek, ezért kapcsoltam hozzá a „fokozatos" jelzőt. Ez talán ellensúlyozza a nemkívánatos képzettársításokat, továbbá kifejezi azt a meggyőződésemet, hogy mind a társadalomtudományokban, mind pedig a természettudományokban a kritikai elemzésekkel összekötött „fokozatos foltás-foltás" (ahogy még másképp nevezhetjük) mutatja a fő utat a gyakorlati eredmények eléréséhez. A társadalomtudományok nagyrészt a társadalom tökéletesítését célzó javaslatok kritikája révén fejlődtek, vagy még szabatosabban, olyan kísérletek révén, amelyek azt igyekeztek kifürkészni, hogy bizonyos gazdasági vagy politikai akció valószínűsít-

hetően elvezet-e – vagy sem – a várt vagy kívánt eredményhez. Ez a valóban klasszikusnak nevezhető szemléletmód az, amire gondolok, ha a társadalomtudományokhoz való technikai közelítésre vagy a „fokozatos szociotechnikára" utalok.

A társadalomtudományok területén fölmerülő technikai problémák lehetnek „magán" vagy „közösségi" jellegűek. Például az üzleti könyvelési technikák vagy a jobb munkakörülmények bevételre gyakorolt hatásainak tanulmányozása az első csoportba tartozik. Ha azt vizsgáljuk, hogy a börtönreform, az általános egészségbiztosítás, az árak bírósági stabilizálása vagy az új importilleték bevezetése stb. milyen hatást gyakorol, mondjuk a jövedelmek egyenlősítésére, akkor az a második csoportba tartozik, s ugyanígy a jelen néhány nagyon sürgető gyakorlati kérdése is, mint a kereskedelmi ciklus ellenőrzésének lehetősége, vagy az a kérdés, hogy vajon a – termelés állami igazgatása értelmében vett – központi „tervezés" összeférhet-e a közigazgatás hatékony demokratikus ellenőrzésével, vagy pedig az, hogy miként exportálhatnánk demokráciát a Közel-Keletre.

A gyakorlati-technikai szemléletmód hangsúlyozása nem jelenti azt, hogy ki kellene zárnunk bármely elméleti problémát, amely a gyakorlati problémák elemzéséből fakad. Ellenkezőleg, álláspontom egyik fő pillére, hogy e technikai megközelítés alighanem gyümölcsözőnek bizonyul annyiban is, hogy felvet tisztán elméleti szempontból jelentős kérdéseket is. Mindemellett a technikai megközelítés segít bennünket a problémaválasztás fundamentális munkájában, fegyelmezi vonzódásunkat a spekuláció felé (ami – kivált a szociológia területén – könnyen a metafizika birodalmába csábít bennünket); ugyanis rákényszerít arra, hogy elméleteinket meghatározott standardok, mint amilyenek az érthetőség és a gyakorlati ellenőrizhetőség standardjai, betartásával alkossuk meg. A technikai szemléletmódról vallott nézetemet esetleg meg lehetne fogalmazni úgy is, hogy a szociológia (és talán a társadalomtudományok általában) nem annyira a maguk „Newtonját vagy Darwinját" keresik, mint inkább a maguk Galileijét vagy Pasteurjét.

Mindez, valamint megelőző hivatkozásom a társadalom- és természettudományok módszerei közti párhuzamra, valószínűleg legalább annyi ellenkezést vált ki, mint a „szociotechnika" és a társadalomalakítás" kifejezés megválasztása (mégpedig a „fokozatos" jelzővel sugallt fontos megkülönböztetés ellenére). Ezért határozottan ki kell emelnem, hogy tökéletesen méltányolom a dogmatikus módszertani naturalizmus vagy „szcientizmus" (hogy Hayek professzor kifejezését használjuk) elleni harcot. Mindazonáltal nem látom be, miért ne vonhatnánk analógiát mindaddig, amíg gyümölcsöző, még ha felismerjük is, hogy bizonyos körökben csúnyán visszaéltek vele és félreértelmezték. S aligha lehet keményebb érv e dogmatikus naturalistákkal szemben, mint az, hogy megmutatjuk: néhány általuk támadott módszer alapvetően azonos a természettudományokban használtakkal.

A technikai szemléletmód ellenében legelőször is azt hozhatják fel, hogy a társadalmi rend irányában az „aktivista" magatartás elfogadására kötelezhet (1. fejezet), s ezért könnyen előítélettel tölthet el a beavatkozásellenes vagy „passzivista" nézettel szemben, vagyis azzal a nézettel szemben, hogy ha nem vagyunk megelégedve • létező társadalmi vagy gazdasági feltételekkel, az csak azért van, mert nem értjük működésének mikéntjét, és az aktív beavatkozás csak rontana a dolgokon. Be kell vallanom, hogy nem sok rokonszenv fűz ehhez a „passzivista" nézethez, sőt éppenséggel azt hiszem, hogy az *általános* beavatkozásellenesség

politikája tarthatatlan – már csak logikai alapon is, hiszen támogatóinak kötelességük olyan politikai beavatkozásokat javasolni, melynek célja a beavatkozás kivédése. Mindenesetre a technikai megközelítés önmagában véve semleges ebben az ügyben is (mint ahogy annak is kell lennie), és semmi esetre sem összeférhetetlen a beavatkozásellenességgel. Éppen fordítva, úgy gondolom, hogy ez maga is a technikai szemléletmódból eredeztethető. Ugyanis azt állítani, hogy a beavatkozás ront a dolgokon, egyenértékű azzal, hogy bizonyos politikai lépések nem eredményeznek bizonyos hatásokat – azaz nem kívánt hatások lépnek föl, s bármely technika egyik legjellegzetesebb feladata éppen az, hogy *kimutassa, mi elérhetetlen.*

Érdemes ezt a gondolatot tüzetesebben szemügyre venni. Mint máshol megmutattam, minden természeti törvény kifejezhető ebben a formában: *ez és ez a dolog nem fordulhat elő*; közmondásban ez így jelentkezik:"Szitában nem hordhatsz vizet". Például az energiaátalakítás törvénye kifejezhető így is: „Nem építhető örökmozgó szerkezet", az entropia törvénye pedig így: „Nem építhetünk százszázalékos hatékonyságú gépet". A természettörvények ilyetén megfogalmazása nyilvánvalóvá teszi technikai jelentőségüket, és emiatt a természettörvények *„technikai formájá"*-nak nevezhetjük őket. Ha most a beavatkozásellenességet ebben a megvilágításban vesszük szemügyre, akkor rögtön láthatjuk, hogy jól kifejezhető a következő formában: „Ilyen és ilyen eredményeket képtelenek vagyunk elérni", vagy talán így:"Ilyen és ilyen célok nem érhetők el ilyen és ilyen velejáró hatások nélkül". Ez azonban rámutat arra, hogy a beavatkozásellenesség tipikusan *technikai tantétel.*

Ez a példa természetesen nem kivételes a társadalomtudományban sem. Éppen elenkezőleg, elemzésünk gyakorlati jelentősége abban rejlik, hogy felhívja a figyelmet a természet- és társadalomtudományok közti, valóban alapvető hasonlóságára. Mire gondolok: léteznek szociológiai törvények és hipotézisek, melyek párhuzamba állíthatók a természettudományok törvényeivel vagy hipotéziseivel. Mivel gyakran kételkednek az efféle szociológiai törvények vagy hipotézisek létezésében (más a helyzet az úgynevezett „történelmi törvényekkel"), néhány példát említenék: „Nem lehet mezőgazdasági adókat bevezetni és egyidejűleg a megélhetési költségeket csökkenteni". – „Az ipari társadalomban a fogyasztói érdekcsoportokat nem lehet olyan hatékonyan szervezni, mint bizonyos termelői érdekcsoportokat". – Nincs olyan központilag tervezett társadalom, melynek árrendszere betöltené a kompetitív árak szerepkörét." – „Infláció nélkül nincs teljes foglalkoztatottság". A példák másik csokrát a hatalmi politika területéről vehetjük: „Politikai reform nem vezethető be olyan visszahatások nélkül, amelyek nem kívánatosak a célul kitűzött eredmények szempontjából" (ezért ügyelni kell rájuk). – „Politikai reform nem vezethető be anélkül, hogy ne erősítenénk a szemben álló erőket, mégpedig oly mértékben, hogy az durván arányos a reform hatókörével." (Ez a tétel annak a felismerésnek a technikai következménye, mely szerint „mindig léteznek a *status quó*val összefonódó érdekek".) – „Nincs forradalom reakció nélkül". E példához hozzácsaphatunk még kettőt, melyeket a forradalom platóni törvényének (Állam, VIII.), illetve a korrupció Lord Acton-féle törvényének nevezhetnénk: „Sikeres forradalom nem lehetséges anélkül, hogy az uralkodó osztályt ne gyengítené le belső viszály vagy háborús vereség." – „Egy embernek nem adhatunk hatalmat mások fölött anélkül, hogy az ne késztené őt visszaélésre – s ez

a kísértés hozzávetőleg együtt növekszik a kezébe kaparintott hatalommal, amelynek csak nagyon kevesen képesek ellenszegülni."

Semmit sem feltételezünk itt azoknak a rendelkezésre álló bizonyítékoknak az erejéről, melyek felhozhatók volnának e hipotézisek mellett, megfogalmazásuk amúgy is meglehetősen tág teret hagy a javításnak. Pusztán csak példák az olyanfajta kijelentésekre, amelyeket a fokozatos technika esetleg vizsgálhat és megszilárdíthat.

Fokozatos és utópikus társadalomalakitás

A fokozatos technika eredményeit a társadalommérnök ülteti át a gyakorlatba, és ezt a folyamatot – a kifogásolható képzettársítások dacára – „fokozatos társadalomalakítás"-nak fogom nevezni. Hasznos lesz ez a fogalom, mert lefedi úgy a magán, mint a közösségi társadalmi aktivitást, amely bizonyos cél, vagy törekvés valóra váltása érdekében tudatosan hasznosítja az összes rendelkezésre álló technikai ismeretet. A fokozatos társadalomalakítás annyiban emlékeztet a mérnökök tevékenységére, hogy a *célokat* a technika tartományán túlinak tekinti. (Mindaz, amit a technika mondhat a célokról, az az, hogy összeegyeztethetők-e egymással vagy sem, illetve megvalósíthatók-e egyáltalán.) Ebben eltér a historicizmustól, amely az emberi tevékenységek céljait történelmi erőktől függőnek, s így tartományán belülinek tekinti.

Ugyanúgy, ahogy a mérnök fő feladata gépek tervezése, átalakítása és kiszolgálása, a fokozatosan haladó társadalommérnök munkája társadalmi intézmények tervezése, újbóli megalkotása és a már létezők működtetése. A „társadalmi intézmény" fogalmát rendkívül átfogó értelemben használom, úgy, hogy magában foglalja a magán és a közösségi testületeket. Vagyis ezt fogom használni egy üzlet – legyen az akár kicsiny boltocska, akár biztosítótársaság –, egy iskola vagy az „oktatási rendszer", a rendőrség, valamelyik egyház vagy a bíróság jelölésére. A fokozatosan haladó társadalomtechnikus vagy -mérnök felismeri, hogy *a társadalmi intézmények csak kisebb részükben tudatosan tervezettek, miközben elsöprő többségük az emberi cselekvések nem szándékolt eredményeként keletkezik.* Ám bármilyen mélyen érintse ez a fontos tény, techikusként vagy társadalommérnökként „funkcionális" vagy „instrumentális" szempontból fogja tekinteni az intézményeket. Eszközöket lát bennük meghatározott célok megvalósítására, vagy olyan dolgokat, amelyek bizonyos célok szolgálatába állíthatók; inkább gépezetnek tekinti őket, s nem élőlénynek. Persze ez korántsem jelenti azt, hogy szem elől tévesztené az alapvető eltérést az intézmények és a fizikai eszközök között. Éppen ellenkezőleg, a társadalomtechnikusnak tanulmányoznia kell az eltéréseket és a hasonlóságokat, s ennek eredményeit hipotézis formájában fejezi ki. S csakugyan, egyáltalán nem nehéz technikai formában hipotéziseket megfogalmazni az intézményekről. Ezt láttatja a következő példa: „Nem szerkeszthető üzembiztos intézmény, vagy másképpen fogalmazva olyan intézmény, melynek működése nem függ roppant mértékben a személyzettől: az intézmények legjobb esetben is csak csökkenthetik az emberi tényező bizonytalanságát, ha adott azoknak a támogatása, akik az intézmény elé tervezéskor kitűzött célokért dolgoznak,

és akiknek egyéni kezdeményezéseitől és ismereteitől a siker nagymértékben függ. (Az intézmények olyanok, akár a várak: az erős falakra hű védők kellenek.)"

Itt tárul elénk a fokozatosan haladó mérnök jellegzetes szemléletmódja. Dédelgethet talán néhány eszményt, melyek a társadalmat, „mint egészt" érintik – mondjuk az általános jólét gondolatát –, de egyáltalán nem hisz abban, hogy a társadalomnak mint egésznek az újratervezése volna a célravezető módszer. Bármik legyenek is a céljai, azokat apró igazításokkal igyekszik elérni, melyeket folyamatosan lehet javítani. Céljai a legkülönfélébbek lehetnek, tegyük fel: a gazdaság vagy a hatalom felhalmozása bizonyos egyének vagy csoportok kezében, vagy éppen a gazdaság és a hatalom szétosztása, netán egyének bizonyos „jogainak" védelme stb. Így hát a közösségi vagy politikai társadalomalakítás fölmutathatja a legkülönfélébb tendenciákat, totálisakat éppúgy, mint liberálisakat. (A fokozatosan haladó reform szerteágazó liberális programjának példáit W.Lippmann adta *The Agenda of Liberalism* című írásában.) A fokozatosan haladó társadalommérnök Szókratészhez hasonlóan tudja, mennyire keveset tud. Tudja, hogy csakis tévedéseinkből tanulhatunk. Következésképpen munkájában lépésről lépésre halad, körültekintően összehasonlítva a várt eredményeket a kapottakkal, szemét mindig a reform nem várt, de elkerülhetetlen kihatásain tartva; és el fogja kerülni az olyan reformvállalkozásokat, melyeknek komplexitása és hatósugara lehetetlenné teszi számára az okok és hatások számfejtését és a valójában történt dolgok megismerését.

Sok „aktivista" politikai vérmérséklete tiltakozik az ilyen „fokozatos toldás-foldás" ellen. Programjukat, melyet csakúgy „társadalomalakítási" programnak nevezünk, „holista" vagy „utópikus társadalomalakítás"-nak mondhatjuk.

A fokozatos társadalomalakítással szemben a holista vagy utopikus társadalomalakítás sohasem „magán", hanem mindig „közösségi" jellegű. Célja a „társadalom egészének" átformálása meghatározott terv vagy séma szerint; célja a „kulcspozíciók megszerzése" és az „állam hatalmának" kiterjesztése, „amíg az állam csaknem azonossá nem válik a társadalommal", továbbá az, hogy a „kulcspozícióból" ellenőrizze a fejlődő társadalom jövőjét alakító társadalmi erőket: vagy úgy, hogy e fejlődést megakadályozza, vagy úgy, hogy – előrelátva menetét – a társadalmat ahhoz igazítsa.

Esetleg felvetődik a kérdés, hogy az itt leírt fokozatos és holista megközelítés alapvetően eltér-e egymástól, hiszen nem adtuk meg a fokozatos megközelítés hatósugarának határait. E megközelítés itt megadott értelme szerint az alkotmányreform például igencsak hatósugarán belül fekszik, és még azt a lehetőséget sem fogom kizárni, hogy a fokozatos reformok sorozatát valamilyen általános tendencia, mondjuk a jövedelmek nagyobb egyenlősége felé mutató tendencia ösztönzi. Ily módon a fokozatos módszerek megváltoztathatják azt, amit szokásosan a „társadalom osztálystruktúrájá"-nak neveznek. Létezik-e egyáltalán valamiféle eltérés – kérdezhetnénk – a fokozatos társadalomalakítás e nagyratörőbb fajtája és a holista vagy utópikus megközelítés között? S e kérdés még sürgetőbbé is válhat, ha tekintetbe vesszük, hogy ha a fokozatosan haladó technikus megkísérli fölmérni valamely javasolt reform feltehető következményeit, a legtöbb, amit tehet, hogy felbecsüli az adott intézkedés hatásait a társadalom „egészére".

Válaszolva e kérdésre, nem fogom megkísérelni, hogy éles demarkációs vonalat húzzak a két módszer között, de igyekszem felszínre hozni azt a nagyon eltérő nézőpontot, amelyből a holista, illetőleg a fokozatosan haladó technikus szemléli a

társadalom megreformálásának munkáját. A holisták elvetik a fokozatos megközelítést, lévén az túlságosan szerény. Ez az elutasítás azonban nincs teljesen összhangban gyakorlatukkal, a gyakorlatban ugyanis újra meg újra visszacsúsznak annak ötletszerű és otromba, jóllehet nagyratörő és könyörtelen alkalmazásába, ami lényegileg a fokozatos módszer – de óvatos és önkritikus jellege nélkül. Ennek az az oka, hogy a gyakorlatban a holista módszerről kiderül hasznavehetetlensége; minél nagyobbak a megkísérelt holista változtatások, annál nagyobbak lesznek nem szándékolt és többnyire nem várt visszahatásaik, s ez a holista mérnökre a fokozatos *improvizáció* gyakorlatát kényszeríti. Ez a gyakorlat ténylegesen is inkább a központosított vagy kollektivista tervezés jellemzője, mintsem a szerényebb és óvatos fokozatos beavatkozásoké. S ez az, ami az utópikus társadalommérnököt olyan dolgok megtételére szorítja, amit nem szándékozott tenni, vagyis mondhatni: rászorítja a *tervszerűtlen terv* visszatérő gyakorlatára. Így hát az utópikus, illetve a fokozatos társadalomalakítás különbségéről a gyakorlatban kiderül, hogy nem annyira a léptékben és a hatósugárban rejlik, mint inkább az óvatosságban és az elkerülhetetlen meglepetésekre való felkészülésben. Azt mondhatjuk tehát, hogy a gyakorlatban a *két módszer* nem a léptéket és a hatósugarat tekintve tér el egymástól – rácáfolva azokra a változásokra, amelyeket a racionális társadalmi reformok megfelelő módszereit érintő két *tétel* összehasonlítása alapozhat meg. A két tétel közül az egyikre nézve azt tartom, hogy igaz, míg a másik hamis, és könnyen vezet elkerülhető, de súlyos tévedésekhez. A két módszer közül az egyikről azt tartom, hogy lehetséges, míg a másik egyszerűen nem létezik: lehetetlen.

Az utópikus vagy holista megközelítés és a fokozatos megközelítés egyik különbségét következésképpen így is megfogalmazhatjuk: míg a fokozatosan haladó társadalommérnök a reform hatósugarát tekintve elkötelezettség nélkül vághat bele a dolgok sűrűjébe, a holista ezt nem teheti; ő már előzetesen eldöntötte, hogy a mindent felölelő átrendezés lehetséges és szükséges. E ténynek messzire ható következményei vannak. Az utópistát előítéletekkel ruházza fel bizonyos szociológiai hipotézisekkel szemben, melyek korlátokat szabnak az intézményes konrtollnak; ilyen például a fejezetben föntebb említett hipotézis, amely a személyi elemnek, „az emberi tényezőnek" betudható bizonytalanságot fejezi ki. Azzal, hogy *a priori* elveti az efféle hipotéziseket, az utópikus megközelítés megsérti a tudományos módszer elveit. Másfelől viszont az emberi tényező bizonytalanságával összekapcsolódó problémák arra kényszerítik az utópistákat, akár tetszik, akár nem, hogy az emberi tényezőt megkíséreljék intézményes eszközökkel ellenőrizni és programjukat addig terjeszteni, hogy az ne csupán a társadalom terv szerinti átalakítását fogja át, hanem egyúttal az ember átalakítását is. „Következésképpen a politikai probléma abban áll, hogy az *emberi késztetéseket oly módon szervezzük*, hogy az energiákat a helyes stratégiai pontok felé irányítsák, és a fejlődés totális folyamatát a kívánt irányba kormányozzák." Úgy látszik, a jóhiszemű utópista figyelmét elkerülte az a tény, hogy programja kudarcra ítéltetett, még mielőtt egyáltalán beindult volna. Ugyanis azt a programot, hogy emberhez méltó társadalmat építsünk, fölcseréli azzal az igénnyel, hogy „átgyúrjuk" az embert, hogy beleilleszkedjék ebbe az új társadalomba. Ez viszont kizárja az új társadalom sikerének vagy kudarcának összes ellenőrzési lehetőségét. Mert azok, akik nem szeretnek az új társadalomban élni, csupán azt ismerik el, hogy még nem illenek bele, vagyis „emberi késztetéseiket" tovább kell „szervezni". De az ellenőrzés

lehetősége nélkül semmivé foszlik az az igény, hogy „tudományos" módszerrel jártak el. A holista megközelítés összeférhetetlen a valóban tudományos magatartással.

E tanulmány nem tekinti fő feladatának az utópikus társadalomalakítás vizsgálatát, de két okunk is van arra, hogy a következő három fejezetben együtt tárgyaljuk a historicizmussal. Először is, mert a kollektivista (vagy központosított) tervezés neve mögött egy nagyon divatos tétel rejtőzik, melytől a „fokozatos technikát" és a „fokozatos társadalomalakítást" élesen el kell határolni. Másodszor, mert az utópizmus a fokozatos megközelítéstől való idegenkedését tekintve nem csupán emlékeztet a historicizmusra, hanem erőit gyakorta egyesíti is a historicista ideológiával.

Szentségtelen szövetség az utópizmussal

Mill világosan felismerte az általam „fokozatos technikā"-nak, illetve „historicizmus"-nak nevezett két módszertani megközelítés ellentétét. „A szociológiai vizsgálódásnak – írja – két fajtája van. Az első például ilyen kérdések felvetését javasolná: mi volna a hatása az általános választójog....bevezetésének a társadalom jelen feltételei között... De létezik másfajta vizsgálódás is.... Itt....a kérdés nem úgy merül föl, hogy adott oknak mi volna a hatása a társadalom bizonyos állapotában, hanem úgy, hogy mik azok az okok, amelyek....a Társadalom Állapotait általában létrehozzák." Tekintetbe véve, hogy Millnél a „Társadalom Állapotai" kifejezés pontosan megfelel annak, amit mi „történelmi korszakok"-nak neveztünk, nyilvánvaló, hogy a „szociológiai vizsgálódás két fajtája" közti megkülönböztetése megfelel a fokozatos technika és a historicizmus közti megkülönböztetésünknek. Ez még egyértelműbbé válik, ha pontról pontra nyomon követjük Mill leírását a „szociológiai vizsgálódás másik fajtájá"-ról, amelyet (Comte eszméinek befolyása alatt) az elsővel szemben felsőbbrendűnek nyilvánít, és amely leírása szerint az általa „történeti"-nek nevezett módszert használja.

Mint már előzetesen megmutattuk (17. és 18. fejezet), a historicizmus nem áll szemben az „aktivizmus"-sal. A historicista szociológia akár úgy is értelmezhető, mint egyfajta technika, mely (Marxszal szólva) segíthet a történelmi korszak „szülési fájdalmait megrövidíteni és enyhíteni". Millnek a történeti módszerről adott leírásában ténylegesen megállapíthatjuk ezt a gondolatot, méghozzá olyan megfogalmazásban, amely meglepően emlékeztet Marxéra: „A most jellemzett módszer az, amellyel .....a társadalmi haladás törvényeit keresnünk kell. Segítségével azután nemcsak azt érhetjük el, hogy messze előre bepillanthatunk az emberi faj jövőbeli fejlődésébe, de egyben meghatározhatjuk azokat a művi eszközöket is, amelyekkel ... felgyorsíthatjuk a természeti folyamatot, melyek a spekulatív szociológia legmagasabb szintű ágán alapulnak, fogják alkotni a Politika Művészetének legnemesebb és leggyümölcsözőbb részét."

Ahogy az idézet is jelzi, a két megközelítés – a historicistáé és a sajátom – különbsége nem annyira az, hogy az utóbbi technika, hanem az, hogy *fokozatos* technika. Ennyiben a historicizmus technikai, de megközelítése nem fokozatos, hanem „holista".

Mill szemléletmódjában nagyon világosan megmutatkozik a holista jelleg, amikor megmagyarázza, hogy mit is ért a „Társadalom Állapota" (vagy a történelmi koszak) kifejezésen: „Amit a társadalom állapotának nevezünk – írja –,..... az a jelentékeny társadalmi tények vagy jelenségek összességének egyidejű állapota". E tényekre néhány kiragadott példa: „Az ipar, a gazdaság és elosztásának állapota"; a társadalom „osztályokra bomlása és az osztályok egymáshoz való viszonya, az általános hitek, melyeket vallanak....kormányzati formájuk, valamint törvényeik és szokásaik fontosabbja". Összegezve, Mill a társadalom állapotait a következőképpen jellemzi: „A társadalom állapotai .... mint egyazon ember más és más életkorban; feltételek, de nem egy vagy néhány szervben vagy funkcióiban, hanem az *organizmus egészében*".

Ez a holizmus az, amely a historicizmust a legradikálisabban elválasztja a fokozatos technikától, s amely lehetővé teszi szövetségét a holista vagy utópikus társadalomalakítás egyes válfajaival.

Nem vitás, meglehetősen különös szövetség ez; hiszen láttuk (15. fejezet), hogy nagyon határozottan ütközik a historicista és a társadalommérnök vagy társadalomtechnikus szemléletmódja, feltéve, hogy társadalomalakításon társadalmi intézmények terv szerinti létrehozását értjük. A historicista nézőpontjából saját megközelítése éppoly radikálisan szemben áll a társadalomalakítás minden fajtájával, ahogy a meterológusé az esőcsináló mágusával, és ezért a historicisták a társadalomalakítást (még a fokozatos megközelítést is) utópiaként támadták. A historicizmust ennek ellenére nagyon gyakran éppen azoknak az eszméknek a szövetséges táborában találjuk, amelyek az utópikus vagy holista társadalomalakításra jellemzőek, mint például az „új rend tervei"-nek vagy a „központosított tervezés"-nek az eszméi.

E szövetség két markáns alakja Platón és Marx. Platón pesszimistán úgy vélte, hogy minden változás – vagy majd mindegyik – hanyatlás, s ezt tekintette a történelmi fejlődés törvényének. Utópikus tervének célja ezért minden változás megfékezése volt; ezt ma „statikus" tervnek mondanánk. Marx viszont optimista volt, és alighanem (Spencerhez hasonlóan) valamiféle historicista morálelmélet híve. Utópikus tervezete ennek megfelelően egy fejlődő vagy „dinamikus" társadalom, s nem egy lefékezett társadalom. Olyan fejlődést hirdetett és igyekezett tevékenyen elősegíteni, amely egy politikai vagy gazdasági elnyomást nem ismerő, ideális utópiában teljesedik ki: az állam elhal, képességei szerint mindenki szabadon együttműködik, és minden szükséglet kielégítést nyer.

A historicizmus és utópizmus szövetségének legerősebb eleme kétségtelenül a mindkettőben azonos holista szemlélet. A historicizmust nem a társadalmi élet aspektusai, hanem a „társadalom mint egész" fejlődése érdekli, és az utópikus társadalomalakítás hasonlóképpen holista. Mindkettő figyelmen kívül hagyja azt a fontos tényt, amelyet a következő fejezetben fogunk kidolgozni – azt ugyanis, hogy az „egész" ebben az értelemben sohasem lehet tudományos vizsgálódás tárgya. Mindkét fél elégedetlen a „fokozatos toldással-foldással" és a „piszmogással": radikálisabb módszerek elfogadását igénylik. S úgy látszik, mind a historicistát, mind az utópistát mélyen érinti, néha igazán megzavarja a változó társadalmi környezet tapasztalata (e gyakran fenyegető tapasztalat, melyet alkalmasint „társadalmi katasztrófá"-nak mondanak.) Ezzel összhangban mindkettő megkísérli racionalizálni ezt a változást az egyik megjósolja a társadlmi fejlődés menetét, a másik azt bizonygatja, hogy a változást szigorúan és mindenre kiterjedően ellenőrizni

kellene, vagy esetleg teljesen meg kellene fékezni. Az ellenőrzésnek mindenre ki kell terjednie, mivel a társadalmi élet bármelyik, nem így ellenőrzött szögletében ott leselkedhetnek az előre nem látható változásokat felidéző veszélyes erők.

Másik összekötő kapocs a historicista és az utópista között az a közös hitük, hogy törekvéseink vagy céljaink nem választás vagy morális döntés ügye, azok tudományosan feltárhatók vizsgálati területükön. (Ebben eltérnek a fokozatosan haladó társadalomtechnikustól, vagy a társadalommérnöktől, miként a fizikustól is.) Mind a historicista, mind az utópista hisz abban, hogy rátalálhat a „társadalom" igaz törekvéseire és céljaira – például történelmi tendenciájának meghatározása vagy a „kor követelményeinek" diagnosztizálása által. Tehát hajlamosak elfogadni a historicista morálelmélet egyes válfajait (18.fejezet). Korántsem véletlen, hogy az utópikus „tervezést" prédikáló szerzők legtöbbje közli velünk, hogy a tervezés egyszerűen elkerülhetetlen, a történelem ezen az úton jár, nekünk pedig terveznünk kell, akár tetszik, akár nem.

Ugyanebben a historicista gondolatmenetben ugyanezek a szerzők szellemi elmaradottságban marasztalják el vitapartnereiket, és úgy hiszik, fő feladatuk az, hogy „szétzúzzák a gondolkodás ősi berögzöttségeit, és új kulcsokat találjanak a változó világ megértéséhez". Kijelentik, hogy a társadalmi változás trendjeit „lehetetlen sikeresen befolyásolni vagy akár csak elterelni" is addig, amíg nem szakítunk a fokozatos megközelítéssel vagy a „piszmogás szellemével". Persze kételkedhetnénk abban, hogy vajon az új „gondolkodás a tervezés szintjén" valóban olyan újdonság-e, mint felteszik, mivel éppen a holizmus látszik eléggé ódon gondolkodás jellemzőjének, egészen Platóntól kezdve. Jómagam azt hiszem, hogy erős hadállást lehetne kiépíteni ama nézet védelmében, mely szerint a gondolkodás holista módja (akár a „társadalom"-ról, akár a „természet"-ről van szó) – messze attól, hogy a gondolkodás fejlődésének csúcsait vagy legújabb stádiumát reprezentálná – a tudomány előtti stádium jellemzője.

A holizmus kritikája

Most, miután feltártam elfogultságom irányát, és vázoltam a bírálatomnak alapot adó nézőpontot, valamint a fokozatos szemléletmód és a historicizmus vagy utópizmus közti ellentétet, hozzálátok fő feladatomhoz, historicista tételek behatóbb vizsgálatához. A holizmus rövidre fogott kritikájával kezdem, mivel kiderült, ez a tűz alá vett elmélet egyik döntő eleme.

Alapvető bizonytalanságba ütközünk, ha a jelenlegi holista irodalomban az „egész" szó használatát vesszük szemügyre. E szóval jelölhetik a)egy dolognak és összes tulajdonságainak vagy aspektusainak totalitását, kivált az alkotórészei között fönnálló összes reláció totalitását; továbbá b) a kérdéses dolog bizonyos speciális tulajdonságait vagy aspektusait, nevezetesen azokat, amelyek szervezett struktúraként tüntetik fel „puszta halmaz" helyett. A b) értelemben vett egészt tudományos tanulmányok vizsgálati tárgyává tették, különösen az úgynevezett „*Gestalt*"-pszichológia (*alaklélektan*); s valóban, mi gátolna bennünket abban, hogy olyan aspektusokat tanulmányozzunk, mint a struktuális szabályszerűségek (például a szimmetria), amelyeket felfedezhetünk organizmusokban, elektromos mezőkben vagy gépekben stb. Az ilyen struktúrákkal rendelkező dolgokról el-

mondható – ahogy a *Gestalt-elmélet kifejezi –, hogy többek, mint aggregátumok:* „*többek részeik puszta összegénél*".

Bármelyik példáját vennénk is a *Gestalt*-elméletnek, mindegyik azt mutatná, hogy a b) értelemben vett egész nagyon eltér az a) értelemben vett egésztől. Ha a *Gestalt*-teoritikusokkal együtt fontolóra vesszük, hogy a dallam több, mint az egyes zenei hangok puszta gyűjteménye vagy egymásrakövetkeztetése, akkor megfontolásaink kedvéért *egyetlen szempontot* választottunk ki a hangok egymásrakövetkezésének aspektusaiból. Ezt a szempontot világosan elkülöníthetjük másoktól úgy, mint e hangok abszolút magasságától vagy átlagos abszolút erősségétől stb. És léteznek más *Gestalt*-aspektusok is, melyek még absztraktabbak a dallamnál, például a ritmus; hiszen ha a ritmust vizsgáljuk, úgy eltekinthetünk még a relatív magasságoktól is, mely a dallamra nézve oly fontos. Mivel szelektív módon jár el, a *Gestalt* – és vele együtt a b) értelemben vett bármely egész – tanulmányozása élesen elkülönbözik a totalitás, azaz az a) értelemben vett egész tanulmányozásától.

Következésképpen az a tény, hogy a b) értelemben vett egész tudományos vizsgálódás tárgya lehet, nem hozható föl hivatkozási alap gyanánt annak a tökéletesen eltérő igénynek az igazolására, hogy az a) értelemben vett egész is ugyanígy tanulmányozható. El kell vetnünk az utóbbi igény jogosultságát. Ha tanulmányozni kívánunk valamely dolgot, kényszerűen kiválogatjuk bizonyos aspektusait. Nem adatott meg számunkra, hogy megfigyelhessük vagy leírhassuk a világ vagy a természet egy darabjának egészét; tényszerűen még a legapróbb részecske egészét sem lehet ily módon leírni, mert minden leírás szükségképpen szelektív. Még azt is kijelenthetjük, hogy az a) értelemben vett egész semmiféle tevékenységnek nem lehet objektuma, legyen az tudományos vagy más egyéb. Ha fogunk egy élőlényt, és átszállítjuk egy másik helyre, akkor mint fizikai testtel lépünk vele kapcsolatba, és egyéb aspektusainak sokaságát hanyagoljuk el. Ha megöljük, akkor bizonyos tulajdonságait szétromboljuk, de sohasem az összeset. Ténylegesen alig hihető, hogy szét tudnánk rombolni tulajdonságainak és részei összes kölcsönviszonyának totalitását, még ha összezúzzuk vagy elégetjük is, akkor sem.

A totalitás értelmében vett egész tehát nem tehető tudományos tanulmányozás tárgyává, sem pedig bármely más tevékenység, úgymint az ellenőrzés, vagy átalakítás – tárgyává, s ez, úgy látszik, elkerüli a holisták figyelmét, ideértve azokat a holistákat is, akik elismerik, hogy a tudomány – rendszerint – szelektív. Nem kételkednek a (totalitás értelmében vett) társadalmi egész tudományos megragadásának lehetőségében, mivel a *Gestalt*-pszichológia irányadó példájára támaszkodnak. Ugyanis azt hiszik, hogy a *Gestalt*-megközelítés eltérése az a) értelemben vett társadalmi egész olyanfajta kezelésétől, amely átöleli „a korszak valamennyi társadalmi és történelmi eseményének struktúráját", pusztán abban a tényben áll, hogy amíg a *Gestalt* közvetlen intuítív észleléssel megragadható, addig a társadalmi egész „túlságosan bonyolult ahhoz, hogy egy csapásra megérthessük", úgyhogy azt „csak lépésenként tudjuk megragadni, hosszas elmemunka árán, melynek során az összes tényezőt lajstromba vesszük, összehasonlítjuk és csoportosítjuk". Rövidre fogva, a holista nem látja, hogy a *Gestalt* észlelésének egyszerűen semmi köze nincs az a) értelemben vett egészhez, hogy minden ismeret – akár intuítiv, akár diszkurzív – szükségképpen absztrakt aspektusokkal rendelkezik, s hogy sohasem ragadhatjuk meg „magának a társadalmi realitásnak a konkrét struktúráját". Mindezt figyelmen kívül hagyva bizonygatják, hogy a specialisták „apró

részleteket elemző" vizsgálatait valami „összegező" vagy „szintetizáló" módszerrel kell kiegészíteni, melynek célja az „egész folyamat" rekonstrukciója volna. Továbbá kijelentik, hogy a „szociológia továbbra is elvéti a lényegi kérdést, ha a specialisták nem lesznek hajlandók problémáikat mint egészt nézni". Ám e holista program szükségképpen puszta program marad. Sohasem idéznek egyetlen példát sem valamely konkrét társadalmi helyzet egészének leírására. De nem is idézhetnének, mert minden ilyen esetben bármikor kimutathatók volnának elhanyagolt aspektusok, olyan aspektusok, amelyek mindazonáltal a legfontosabb szerepet tölthetik be valamilyen más összefüggésben.

Ráadásul a holisták nemcsak tanulmányozni tervezik az egész társadalmat egy nem létező módszerrel, hanem társadalmunkat „mint egészt" ellenőrizni és átalakítani is szeretnék. Jóslataik szerint „az állam hatalma addig növekszik, amíg az állam csaknem azonossá válik a társadalommal". Az idézet kifejezte képzet elég egyértelmű. Ez a totalitárius látomás. De mit jelent e prófécia a látomás közlésén túl? A „társadalom" fogalma természetszerűen felöleli az összes társadalmi kapcsolatot, beleértve az összes személyes természetűt is; az anya gyermekéhez fűződő kapcsolatát éppúgy, mint a gyermekjóléti tisztviselő kapcsolatát mindkettőjükhöz. Hogy teljesen lehetetlen ellenőrizni az összes – vagy „csaknem" összes – ilyen kapcsolatot, arra jó néhány érvet előbányászhatunk, már csak azért is, mert a társadalmi kapcsolatok minden újabb ellenőrzésével egy sereg új társadalmi kapcsolatot hívunk életre, melyek úgyszintén ellenőrizendők. Röviden, ennek képtelensége – logikai lehetetlenség. (A kísérlet végtelen regresszióhoz vezet; a helyzet hasonló akkor is, ha a társadalom egészét kísérelnénk meg *vizsgálni* – melynek magára a vizsgálatra is ki kell terjednie.) Mégsem lehet kétségünk afelől, hogy az utópisták terve éppen a lehetetlent kísérli meg; ugyanis közlik velünk, hogy más egyéb dolgok mellett éppenséggel alkalmunk van arra, „hogy a személyi érintkezést realisztikusabb módon átformáljuk". (Persze senki sem kétli, hogy a b) értelemben vett egészt át lehet formálni vagy ellenőrizni, vagy akár létrehozni – szemben az a) értelemben vett egésszel; kitalálhatunk, mondjuk egy dallamot, de ennek az ég világon semmi köze nincs a totális ellenőrzés utópikus álmaihoz).

Ennyit az utópizmusról. Ami a historicizmust illeti, a helyzet hasonlóképpen reménytelen. Historicista beállítottságú holisták kijelentéseiből gyakran levezethető az a tétel, hogy a történeti módszer alkalmas a totalitás értelmében vett egész kezelésére. Ám ez a kijelentés félreértésen nyugszik. Két nézet ötvöződésének terméke: az egyik az a helytálló hit, hogy a történettudomány – az elméleti tudományokkal ellentétben – inkább konkrét egyedi események és személyiségek iránt érdeklődik, mintsem absztrakt általános törvények iránt, a másik pedig az a téves hit, hogy a történettudományt érdeklő „konkrét" individuum azonosítható az a) értelemben vett „konkrét" egésszel. Pedig erről szó sincs, a történettudomány ugyanis – mint bármely más vizsgálódás – az őt érdeklő objuktumoknak csakis néhány kiválasztott aspektusával foglalkozhat. Tévedés azt hinni, hogy létezhetne holista értelemben vett történetírás, a „Társadalom Állapotainak" története, amely megjelenítené a „társadalmi organizmus egészét", vagy „a korszak összes társadalmi és történelmi eseményét". Ez az eszme az *emberiség történelmének* mint a fejlődés hatalmas és átfogó áramlatának intuitív szemléletéből fakad. De ilyen történelmet nem lehetséges írni. Minden írott történelem e „totális" fejlődés bizonyos szűk aspektusának a története, és bárhogyan is, a választott partikuláris, nem teljes aspektusnak is csak nagyon kevéssé teljes története.

Tekintsük a következő, jellegzetes állítást, melyben az utópizmus és a historicizmus holista tendenciái összefolynak: „Eddig még sohasem kellett a természet teljes rendszerét oly nagy mértékben átrendeznünk és irányítanunk, mint amennyire ma kénytelenek vagyunk tenni azt társadalmunkkal, és *következésképpen* sohasem kellett ilyen mélyre behatolnunk a természet individuális világainak történelmébe és struktúrájába. Az emberiség afelé tart, hogy szabályozza társadalmi életének egészét, miközben sohasem kísérelte meg, hogy második természet életre hívására vállalkozzék..." Ez az állítás szemlélteti azt a téves hitet, mely szerint ha holisták módjára „a természet teljes rendszerét oly nagy mértékben" fel kívánnánk dolgozni, akkor tanácsos volna elfogadni a történeti módszert. De azok a természettudományok, melyek a geológiához hasonlóan elfogadják ezt a módszert, igen messze vannak attól, hogy vizsgálati tárgyuk „teljes rendszerét" megragadják. Ez az állítás egyúttal azt a helytelen nézetet is szemlélteti, mely szerint lehetséges volna „átrendezni", „irányítani","szabályozni" vagy „megalkotni" az a) értelemben vett egészt. Az bizonyosan igaz, hogy „eddig még sohasem kellett a természet teljes rendszerét oly nagy mértékben átrendeznünk és irányítanunk", mégpedig egyszerűen azért nem, mert még egy fizikai gépezet magában álló elemét sem vagyunk képesek a maga „teljességében" átrendezni és irányítani. Ilyesmire képtelenek vagyunk. Ezek utópikus álmodozások, netán félreértések. S ha valaki azt mondja nekünk, hogy ma *kénytelenek* vagyunk logikailag lehetetlen dolgot véghezvinni, nevezetesen a társadalom teljes rendszerét átrendezni és irányítani, valamint a társadalmi élet egészét szabályozni, az csupán áltátszó kísérlet arra, hogy „történelmi erőkkel" és „küszöbön álló földindulással" fenyegessenek bennünket, mely elkerülhetetlenné teszi az utópikus tervezést.

Közbevetőleg megjegyezzük, hogy az idézett állítás egyúttal annak a roppant horderejű ténynek a beismerése, hogy a holista társadalomalakítás vagy az ennek megfelelő „tudomány" analógiáját sehol sem találjuk a fizikában. A természet- és társadalomtudományok között vont analógia nyomon követése így minden bizonnyal segítségünkre lesz az itteni kérdéskör tisztázásában.

Íme a holizmus státusa: szikla, melyre új világot építeni bátorítanak.

Egy kritikai megjegyzést hozzáfűzhetünk még a b) értelemben vett egészhez, melynek tudományos státusát elismerem. Anélkül, hogy bármit is visszavonnék az imént elmondottakból, rá kell mutatnom arra, – s ennek, úgy látszik, csak ritkán szentelnek figyelmet –, hogy mennyire semmitmondó és bizonytalan az az állítás, hogy az egész több, mint részei összege. Még az asztalra tett három alma is több, mint „puszta összeg", amennyiben közöttük bizonyos relációk állnak fönn (a legnagyobb lehet a másik kettő között vagy egyebütt stb.): e relációk nem következnek abból a tényből, hogy létezik három alma, valamint e relációkat tudományos vizsgálat alá vethetjük. Vagyis a fennen hangoztatott ellentét az „atomista" és a „*Gestalt*"-megközelítés között teljesen alaptalan, legalábbis ami az atomfizikát illeti: hiszen az atomfizika nem pusztán „összegezi" az elemi részecskéket, hanem tanulmányozza is a részecskék *rendszereit* egy olyan nézőpontból, amely a leghatározottabban érintkezik a b) értelemben vett egésszel.

Amit a legtöbb *Gestalt*-teoritikus láthatólag kifejezni igyekszik, az a dolgok két fajtájának létezése: „halmaz" – ahol semmiféle rendet nem tudunk észrevenni; és „egész" – ahol valamiféle rendet, szimmetriát, szabályszerűséget, rendszert vagy strukturális tervet fedezhetünk fel. Tehát az a kijelentés, hogy az „organizmus egészet alkot", leszűkül arra a trivalitásra, hogy – egy organizmusban – megfigyel-

hetünk bizonyos rendet. Mindemellett az úgynevezett „halmaznak" rendszerint szintén van *Gestalt*-aspektusa, éppen úgy, mint az elektromos mező gyakorta felemlített példájának. (Vegyük például fontolóra azt a szabályszerűséget, amelynek megfelelően a nyomás növekedik a kőhalmon belül.) Tehát a különbségtevés nemcsak triviális, de rettentően bizonytalan is; s egyáltalán, nem a dolgok eltérő fajtáira alkalmazható, hanem csupán ugyanazon dolgoknak eltérő aspektusaira.

A társadalmi kisérletek holista elmélete

Különösen ártalmas a holista gondolkodás befolyása a (2.fejezetben kifejtett) társadalmi kisérlet historicista elméletére. Jóllehet a fokozatosan haladó technikus egyetért azzal a historicista nézettel, hogy az átfogó vagy holista társadalmi kisérletek – már amennyiben egyáltalán lehetségesek – fölöttébb alkalmatlanok tudományos célokra, de határozottan tagadja azt a historicizmusban és az utópizmusban egyaránt közös feltevést, mely szerint a társadalmi kisérleteknek – ha reálisak akarnak lenni – jellegükben kell hasonlítaniuk a társadalom egészének újjászervezésére irányuló utópikus kisérletekhez.

Kritikánkat indítsuk onnan, ahonnan kényelmesebb. Egy fölöttébb kézenfekvő ellenvetést tárgyalunk meg, mely az utópista program ellen irányul, azt ugyanis, hogy nincs birtokunkban az a kisérleti tudás, amely szükségeltetnék az efféle vállakozásokhoz. A mérnök-fizikus tervezetei kisérleti technikára épülnek; a tevékenységeik megalapozó mindahány elvnek ki kell állnia a gyakorlati kisérletek próbáját. A társadalommérnök holista tervezetei viszont nem épülnek semmiféle ezzel összevethető gyakorlati kisérletre. Ezért tarthatatlan az állítólagos analógia a mérnök-fizikus és a holista társadalommérnök között; a holista tervezésre találó az „utópikus" jelző, hiszen terveinek egyszerűen nincs tudományos bázisa.

E kritikával szembesülve, az utópikus mérnök valószínűleg elismeri a gyakorlati tapasztalat és a kísérleti technika szükségességét. De továbbra is fenntartja, hogy ezekről a dolgokról sohasem fogunk semmit sem tudni, ha visszariadunk a társadalmi kisérletek megtételétől, vagyis – ami nézete szerint egyazon dolog – a holista társadalomalakítástól. Bele kell vágni – érvel –, hasznosítva minden megszerzett tudást, legyen az gazdag vagy szűkös. Ha ma tudunk valamint a repülőgép-tervezésről, az csakis azért van, mert néhány úttörő, akinek még nem volt birtokában ez a tudás, mert repülőgépet tervezni és kipróbálni. Vagyis az utópista éppenséggel amellett érvelhetne, hogy az általa hirdetett holista módszer nem más, mint a kisérleti módszer a társadalomra alkalmazva. Ugyanis a historicistával együtt azt tartja, hogy a kisléptékű kisérletek, olyanfélék, mint amelyeket a szocializmusban a gyárakban, a falvakban vagy akár az egyes körzetekben végrehajtanak, semmiképpen sem meggyőzőek; az efféle elszigetelt „Robinson Crusoe-kisérletek" semmit sem tudnak mondani nekünk a „Nagy Társadalomban" zajló modern társadalmi életről. Éppen hogy ezek érdemlik ki az „utópikus" gúnynevet – a „marxista" értelemben, ahol a fogalom a történelmi tendenciák elhanyagolását vonja maga után. Ebben az esetben talán azt, hogy nem veszik tekintetbe a társadalmi élet egyes tényezőinek növekvő kölcsönös függőségét.

Látjuk, az utópizmus és a historicizmus egyként vallja, *hogy a társadalmi kisérlet (már amennyiben létezik ilyesmi) csak akkor lehet értékes, ha holista*

léptékű. E széles körben elfogadott előítélet mögött az a hit búvik meg, hogy a társadalomban képtelenek vagyunk „megtervezett kisérleteket" végrehajtani, s hogy a véletlen kisérletek" eredményeinek számbavételekor – amennyiben azok a társadalomban mentek végbe – *a történelemhez* kell fordulnunk.

Két ellenvetésem van e nézettel szemben: a) figyelmen kívül hagyja azokat a *fokozatos kisérleteket*, amelyek minden társadalmi tudás számára alapvetőek. legyenek azok akár tudományosak, akár tudomány előttiek; b) *a holista kísérletek* aligha gyarapítják jelentékeny kisérleti tudásunkat, és csak abban az értelemben tekinthetjük őket „kisérleti"-nek, mely szerint e fogalom egy bizonytalan kimenetelű cselekvést fejez ki, de abban az értelemben már nem, mely szerint egy *olyan ismeretszerzési eszköz, amely a kapott eredményeket a várt eredményekkel veti egybe.*

Ami az a) pontot illeti, kimutathatnánk, hogy a társadalmi kisérletekről vallott holista nézet magyarázat nélkül hagyja azt a tényt, hogy jókora adag kisérleti tudással rendelkezünk a társadalmi életről. Különbség van a tapasztalt és a tapasztalatlan üzletember, szervező, politikus vagy tábornok között. A különbség társadalmi tapasztalatukban van, s ezeket a tapasztalatokat nem pusztán megfigyelés útján nyerték, nem is a megfigyelt dolgokra való reflektálással, hanem valamely gyakorlati cél elérése érdekében kifejtett erőfeszítéseik révén. El kell ismerni, hogy az így megszerzett tudás rendszerint tudomány előtti, s így a véletlenszerű megfigyelések inkább hozzásegítenek ilyen ismeretekhez, mint az óvatosan megtervezett tudományos kisérletek; ám ez még nem ok arra, hogy tagadjuk: a kérdéses tudás inkább épül kisérletre, mintsem puszta megfigyelésre. Az új üzletet nyitó kiskereskedő társadalmi kisérletet végez, s aki beáll a színház előtt kanyargó sorba, még az is kísérleti technikai tudásra tesz szert, melyet hasznosíthat is, ha a következő alkalommal jó előre megrendeli a jegyét – ez pedig újra csak társadalmi kísérlet. S ne feledjük: a piacokon a vásárlókat és az eladókat a gyakorlati kisérletek tanítják meg arra a leckére, hogy az árak a kínálat bővülésével jobbára csökkennek, a kereslet élénkülésével pedig növekednek.

Tekintsünk néhány példát valamelyest nagyobb léptékű fokozatos kísérletekre: a monopolista döntése – megváltoztatja termékének árát; újfajta egészségügyi vagy munkanélküli-biztosítás meghonosítása akár magán, akár közösségi biztosítótársaság kezdeményezésére; esetleg új forgalmi adó bevezetése vagy új politika kialakítása a kereskedelmi ciklusok leküzdésére. Ezeket a kísérleteket főként gyakorlati, s nem tudományos célzattal hajtják végre. Mindazonáltal néhány nagy cég végzett már kísérleteket azzal az előre feltett szándékkal, hogy tudását gyarapítsa a piacról (persze mindezt azért, hogy később növelje profitját), s nem bevételei azonnali növeléséért. Sok hasonlóság figyelhető meg a fizikusmémök helyzetében és azokban a tudomány előtti módszerekben, amelyek révén először szerzünk ismereteket olyasvalamikről, mint a hajóépítés vagy a navigáció. Nincs érvünk az ellen, hogy ezek a módszerek miért is ne volnának javíthatók, s végül miért is ne helyettesíthetnénk őket valamilyen tudományosabb szellemben fogant technikával, mely rendszerezettebben követ egy kitűzött irányt, építve a kritikai gondolkodásra és a kísérletre.

E fokozatossághoz ragaszkodó nézet szerint nincs világosan körülhatárolt választóvonal a tudomány előtti és a tudományos kísérleti megközelítés között, jóllehet a tudományos – azaz a kritikai – módszer mind tudatosabb alkalmazása igen fontos tényező. Alapvetően mindkettőről elmondható, hogy a próba és tévedés

módszerét hasznosítja. Próbálkozunk, tehát nem csupán regisztráljuk a megfigyeléseket, hanem tevőleges kísérleteket is végzünk többé-kevésbé gyakorlati és meghatározott problémák megoldására. De akkor és csak akkor haladunk előre, ha készek vagyunk *tanulni kudarcacinkból*: készek vagyunk elismerni tévedéseinket, azokat kritikusan hasznosítani, s nem merevedünk bele dogmatikusan azokba. Bár ezt az elemzést elcsépeltnek vélhetik, mégis azt hiszem, hogy leírja az összes empirikus tudomány módszerét. E módszer annál inkább tudományos jellegű, minél inkább készek vagyunk egyre bátrabban és tudatosabban kockáztatni a próbát, s ha egyre kritikusabb szemmel figyeljük kudarcainkat, melyeket el nem kerülhetünk. Ez a megfogalmazás azonban nemcsak a kísérleti módszerre igaz, hanem egyben az elmélet és a kísérlet kapcsolatára is. Minden elmélet próba; tentatív hipotézis, melyet működés közben vizsgáztathatunk; s minden kísérleti megerősítés egyszerűen annak a kritikai szellemben végrehajtott tesztelésnek az eredménye, hogy felismerjük elméleteink téves voltát.

E nézetek a fokozatosan haladó társadalomtechnikus vagy -mérnök számára azt jelentik, hogy ha tudományos módszereket kíván meghonosítani a társadalom vizsgálatában és a politikában, akkor az, amire a legnagyobb szükség van, a kritikus magatartás elfogadása, valamint annak felismerése, hogy nem csupán a próba szükségszerű, de a tévedés is. S nemcsak azt kell megtanulnia, hogy kudarcok várhatók, hanem azt is, hogy tudatosan kutasson utánuk. Mindannyiunkban megvan az a tudománytalan gyengeség – úgy látszik – kiváltképpen a hivatásos és amatőr politikusokból nem hiányzik. De az egyedüli mód, hogy valami tudományoshoz hasonló módszert alkalmazzunk a politikában, ha annak tudatában járunk el, hogy nincs politikai mozgalom, melynek ne volnának visszaesései és nemkívánatos következményei. Felkészülés e kudarcokra, megtalálásuk, felfedezésük, elemzésük és az okulás belőlük – ez az, amit a tudós politikusnak és a politikus tudósnak tennie kell. A tudományos módszer a politikában azt jelenti, hogy a nagy művészetet, amellyel mindenféle kudarcot elhárítunk magunktól, letagadunk, elleplezünk, vagy amellyel másokat hibáztatunk értük, helyettesítjük a még nagyobb művészettel: felelősséget vállalunk hibáinkért, próbálunk tanulni belőlük, és ezt a tudást úgy használjuk, hogy a jövőben elkerülhessük őket.

Térjünk át a b) pontra, annak a nézetnek a kritikájára, hogy tanulhatunk a holista kísérletekből, vagy még pontosabban: a holista álmokat úgy-ahogy megközelítő intézkedések végrehajtásából (hiszen a radikális értelemben vett holista kísérlet, hogy átformálják a „társadalom egészét", mint a megelőző részben megmutattam, logikailag lehetetlen). Mondandóm lényege igen egyszerű: elég nehéz kritikusan szembe nézni saját tévedéseinkkel, és majdnem lehetetlen a kritikus magatartás megőrzése azokkal a cselekvéseinkkel szemben, amelyek sok emberi életet befolyásolnak. Másképpen kifejezve: nagyon nagy kudarcokból nagyon nehéz tanulni.

Ennek okai kétfélék: technikaiak és morálisak. Mivel egy időben roppant sok minden történik, képtelenség megmondani, melyik részintézkedés felelős egyes részeredményekért; vagy inkább: ha egy eredményt bizonyos intézkedésnek tulajdonítunk, ezt csakis valamilyen előzetesen megszerzett tudás birtokában tehetjük, nem pedig a kérdéses holista kísérletek alapján. Az efféle kísérletek nem segítenek bennünket abban, hogy részeredményeket részintézkedéseknek tudjunk be; mindaz amit tehetünk, hogy az „eredmény egészét" annak tulajdonítjuk, hogy ez mit is jelent, azt meglehetősen nehéz felmérni. Még ha a legnagyobb erőfeszítéseket teszik is arra, hogy ezekről az eredményekről adatokban gazdag, független és

kritikai megjegyzések álljanak rendelkezésre, az aligha jár sikerrel. De még annak esélyei is elhanyagolhatóan kicsinyek, hogy egyáltalán sor kerül ilyen erőfeszítésekre; éppen ellenkezőleg: minden valószínűség amellett szól, hogy a szabad vitát a holista tervről és eredményeiről nem fogják jó néven venni. Ennek az az oka, hogy az átfogó tervezésre irányuló mindahány kísérlet olyan vállalkozás, amely szükségképpen sok embernek és hosszú időn keresztül tetemes kényelmetlenséget okoz, – hogy enyhén fejezzük ki magunkat. S ezért mindig jelentkezni fog bizonyos tendencia a tervvel való szembeszegülésre és a miatta való panaszkodásra. A legtöbb panaszt az utópikus társadalomalakítónak el kell engednie a füle mellett, ha egyáltalán el akar jutni valameddig; feladatának éppenséggel része lesz, hogy elnyomja az ésszerűtlen kifogásokat. Ám ezekkel együtt az ésszerű kritikát is elkerülhetetlenül el kell nyomnia. S már a puszta tény, hogy meg kell zabolázni az elégedetlenség kifejeződését, jelentéktelenségre ítéli a megelégedettség leglelkesebb kifejeződését is. Roppant mód megnehezedik a tények fölmérése, vagyis a terv hatása a polgárokra, e tények nélkül pedig a tudományos kritika lehetetlenül el.

De a holista tervezés ötvözése a tudományos módszerrel még alapvetőbb nehézségekbe ütközik, mint amire eddig utaltunk. A holista tervező figyelmen kívül hagyja azt a tényt, hogy hatalmat könnyű központosítani, de lehetetlen mindazt a tudást, ami sok egyéni szellem között oszlik meg, pedig ennek összevonása szükséges volna a központi hatalom bölcs gyakorlásához. Ennek azonban messzire ható következményei vannak. Képtelen lévén fölmérni azt, hogy mi is rejtőzik mindmegannyi egyén szellemében, meg kell próbálnia problémáit az egyéni eltérések kiküszöbölésével leegyszerűsíteni: neveléssel és propagandával meg kell próbálnia ellenőrizni és egységesíteni az érdekeket és a hiteket. Ám a szellemek fölötti efféle hatalomgyakorlás – mivel nyilvánvalóan összeférhetetlen a gondolat, különösen a kritikai gondolat szabad kifejeződésével – elrekeszti az utolsó lehetőségét is annak, hogy megtudja: mit is gondolnak az emberek valójában. S ez végül aláássa magát a tudást; minél nagyobb a nyereség a hatalomban, annál nagyobb lesz a veszteség a tudásban. (A politikai hatalom és a társadalmi tudás így talán „komplementer" – a szó Bohr-féle értelmében. Esetleg még az is kiderülhet, hogy erre a csalóka, de divatos fogalomra ez az egyetlen világos példa.)

Mindezek a megjegyzések a tudományos módszer problémájára korlátozódnak. Hallgatólagosan megengedik azt a nagy horderejű feltételezést, hogy nem kell megkérdőjeleznünk az utópikus társadalomalakító jóakaratát, akit legalábbis a diktatórikus hatalmat megközelítő autoritással ruházunk fel. Tawney ezekkel a szavakkal zárja Lutherről és koráról szóló elemzését: „Machiavelli és VIII. Henrik kora, miközben kétkedő, már ami az unikornisok és a szalamandrák létezését illeti, hiszékenységének táplálékát megtalálta a ritka szörny, az istenfélő herceg imádatában." Az „unikornis" és a „szalamandra" szó helyébe az „istenfélő herceg" kifejezést tegyük, a két név helyébe pedig néhány kézenfekvőbb modern ellenpárjuk nevét, és „az istenfélő herceg" szókapcsolatot helyettesítsük „a jóakaratú tervező autoritással": s megkapjuk korunk hiszékenységének rajzát. Ezt a hiszékenységet itt nem fogjuk támadni, de azt megjegyezhetjük, hogy ha feltételezzük is a hatalommal bíró tervezők korlátlan és lankadatlan jóakaratát, elemzésünk akkor is megmutatja, hogy sohasem lesznek képesek megtudni, hogy vajon intézkedéseik eredményei egybevágnak-e jó szándékaikkal.

Nem hinném, hogy az ennek megfelelő kritika megállná a helyét a fokozatos módszerrel szemben. Ez a módszer legfőképpen arra alkalmas, hogy a társadalom legsürgetőbb bajait felkutassuk és orvosoljuk, s csak kevéssé arra, hogy valamiféle végső jót keressünk és azért harcoljunk (ahogy a holisták hajlamosak tenni). De a következetes harc meghatározott rosszak ellen, az igazságtalanság vagy a kizsákmányolás konkrét formái és az elkerülhető szenvedés, a szegénység és a munkanélküliség ellen fölöttébb eltér attól a kísérlettől, hogy megvalósítsuk a társadalom valamilyen távoli, ideális elképzelését. A siker vagy a kudarc könnyebben felbecsülhető, és nincs semmiféle benső oka, hogy e módszernek a hatalom felhalmozásához és a kritika elfojtásához kell vezetnie. Tehát a konkrét rosszak és a konkrét veszélyek elleni harc nagyobb valószínűséggel talál a többség támogatására, mint valamely utópia megteremtése, bármily ideálisnak lássák is azt a tervezők. Ez talán arra a tényre is rávilágít kissé, hogy a demokratikus országokban az agresszió elleni védekezés közben a *nyilvános kritika elnyomása nélkül* is elegendő támogatást kapnak a szükségképpen messzire nyúló intézkedések (melyek akár a holista tervezés jellegét is ölthetik), míg a támadásra készülő vagy agresszív háborút vívó országokban a nyilvános kritikát rendszerint el kell fojtani avégett, hogy a nyilvános támogatást, az agressziót védekezésként beállítva mozgósítani lehessen.

Most újra visszatérhetünk az utópista ama igényéhez, hogy módszere az igazi, a szociológiához való illeszkedő kísérleti módszer. Azt hiszem, kritikánk megmutatta ennek az igénynek a jogosulatlanságát. További példaként a mérnöki tevékenység és a holitsta társadalomalakítás közti analógiához fordulhatunk. Tény és való, hogy gépeket eredményesen tervezhetünk sémák szerint, sőt ily módon akár egész gyárat is építhetünk gyártásuskra stb. Mindez azonban csak azért lehetséges, mert előzőleg jó néhány fokozatos kísérletet hajtottak már végre. Minden egyes gépezet nagyon sok apró javítgatás eredménye. Minden modellt ki kell „fejleszteni", a próba és tévedés módszerével járva el, számtalan apró igazítással. Ugyanez áll a termelőüzemek tervezésére is. A látszólagosan holista terv csak azért sikerülhet, mert már mindenféle apróbb kudarcban volt részünk, máskülönben aligha várhatunk egyebet, mint szörnyű csődöket.

Így ha közelebbről szemügyre vesszük a mérnöki tevékenység és a holista társadalomalakítás közti analógiát, a mérleg nyelve a holista társadalommérnök ellenében a fokozatosan haladó társadalommérnök javára billen. A „társadalommérnök" kifejezést, mely erre az analógiára utal, az utópista a jogszerűség látszata nélkül bitorolja.

Ezzel zárom is kritikai megjegyzéseimet az utópizmusról, mostantól támadásomat szövetségesére, a historicizmusra fogom összpontosítani. Azt hiszem, kielégítő választ adtam a historicizmus társadalmi kísérleteket érintő állítására, eltekintve attól az érvtől, hogy a társadalmi kísérletek haszontalanok, mert azokat lehetetlen pontosan azonos feltételek mellett megismételni. Vegyük most fontolóra ezt az érvet.

A kisérleti feltételek változékonysága

A historicista azt állítja, hogy a társadalomtudományokban a kísérleti módszer nem alkalmazható, mivel a társadalomban pontosan azonos kísérleti feltételeket nem tudunk tetszés szerint reprodukálni. Ez kissé közelebb visz bennünket a historicista nézőpont gyökeréhez. Elismerem, ebben az állításban van némi igazság: ez ügyben kétségkívül különbség van a fizika és a szociológia módszerei között. Mindazonáltal a historicista állítás a fizika kísérleti módszereinek durva félreértésén alapul.

Elsőként ezeket a módszereket vegyük szemügyre. Minden kísérleti fizikus tudja, hogy mennyire eltérő dolgok történhetnek látszólag pontosan azonos feltételek mellett. Két elektromos vezeték első pillanatra tökéletesen egyformának tűnhet, de ha felcseréljük őket egy készülékben, az eredményül kapott eltérések nagyon is számottevőek lehetnek. Tüzetesebb szemrevételezés (mondjuk mikroszkópos megfigyelés) talán kideríthetné, hogy nem is olyan egyformák, mint ahogy az elsőre látszott. Ám gyakran valóban igen nehéz rájönni a két kísérlet feltételeiben mutatkozó eltérésre, ami végül eltérő eredményekre vezetett. Hosszas kísérleti és elméleti kutatás lehet szükséges ahhoz, hogy megállapíthassuk: az azonosságnak melyik fajtája lényeges, és az azonosság milyen foka elegendő. Meglehet, hogy ezt a kutatást még az előtt kell végrehajtanunk, hogy képesek volnánk kísérleteink számára biztosítani az azonos feltételeket, mielőtt még egyáltalán tudhatnánk, hogy ez esetben mit is jelentenek az „azonos feltételek". Egy bizonyos, *mindenkor a kísérlet módszerét alkalmazzuk.*

Elmondható tehát: a kísérlet fajtájától függ, hogy mit nevezünk „azonos feltételeknek", és a kérdés megválaszolása csakis kísérletek felhasználásával történhet. Lehetetlen *a priori* dönteni a megfigyelt eltérés vagy azonosság kapcsán arról – bármely szembeötlő is –, hogy lényeges-e vagy sem a kísérlet megismétlésekor. Ilyképp hagynunk kell, hogy a kísérleti módszer hadd gondoskodjék saját magáról. Teljesen hasonló megfontolásokat vet fel a kísérletek zavaró befolyásoktól való művi *elszigetelésének* sokat vitatott problémája. Nyilvánvalóan nem tudunk egy készüléket *minden* befolyástól elszigetelni; példának okáért nem tudhatjuk *a priori*, hogy vajon a bolygók vagy a Hold pozíciója érdemleges vagy elhanyagolható mértékben befolyásolja-e fizikai kísérletünket. Azt, hogy miféle művi elszigetelésre van szükség, vagy hogy szükség van-e rá egyáltalán, csak a kísérletek eredményeiből tanulhatjuk meg, vagy pedig elméletekből, amelyeket viszont megint csak kísérletekkel ellenőrzünk.

E megfontolások fényében veszít erejéből az a historicista érv, hogy a társadalmi feltételek változékonysága és különösen a történelmi fejlődésnek betudható változások végzetszerűen tornyosulnak a társadalmi kísérletek előtt. A szembeötlő eltérések, melyek tanulmányozásába a historicisták olyannyira belefeledkeznek, vagy mondhatni, a különböző történelmi korszakokban uralkodó feltételek eltérései nem szükségképpen okoznak a társadalomtudományok számára sajátos nehézségeket. Elismerhetjük, hogy ha hirtelen más történelmi korszakba kerülnénk, valószínűleg azt találnánk, hogy sok olyan társadalmi elvárásunkban csatlakoznunk kell, amelyeket a saját társadalmunkban végzett fokozatos kísérletek bázisán alakítottunk ki. Más szavakkal, a kísérletek előre nem látott eredményekre vezethetnének. De mégis a *kísérletek* volnának azok, amelyek elvezetnének bennünket a társadalmi feltételekben bekövetkezett változások felfedezéséig; kísérletek tanú-

tanának meg arra, hogy a *történelmi korszakokkal* együtt bizonyos társadalmi feltételek is változnak, éppen úgy, ahogy a fizikust is kísérletek tanították meg arra, hogy a forrásban lévő víz hőfoka változik a *földrajzi helyzettel*. Más szóval a történelmi korszakok közötti eltérés tétele – messze attól, hogy a társadalmi kísérleteket lehetetlenné tegye – pusztán annak a feltételezésnek a kifejeződése, hogy ha más korszakba kerülünk, folytatnunk kell fokozatos kísérleteinket, csakhogy számolnunk kell meglepő vagy csalódást okozó eredményekkel. S csakugyan, ha tudunk valamit az eltérő történelmi korszakokban megfigyelhető eltérő magatartásokról, akkor arról csakis a képzeletünkben végrehajtott kísérletekből szerezhettünk tudomást. A történészeknek nehézséget okozhat bizonyos feljegyések értelmezése, vagy felfedezhetnek olyan tényeket, amelyek megmutatják, hogy valamelyik elődjük rosszul interpretált néhány történeti adatot. A történelemértelmezés e nehézségei az egyedüli bizonyítékunk a történelmi változásoknak arra a fajtájára, amelyre a historicisták gondolnak, de ezek semmi egyebet nem jeleznek, mint azt, hogy gondolatkísérleteink várt és tényleges eredményei között szakadék tátong. E meglepetések és csalódások azok, amelyek – a próba és tévedés módszerével – végül is javítják azt a készségünket, hogy a különös társadalmi feltételeket értelmezzük. S amihez a történelemértelmezés során gondolatkísérletekkel jutunk, azt az antropológusok a gyakorlati munkában érték el. Azok a modern kutatók, akiknek sikerült elvárásaikat hozzáigazítaniuk olyan feltételekhez, amelyek esetleg nem kevésbé idegenek, mint a kőkorszakbeli feltételek, azt a fokozatos kísérleteknek köszönhetik.

Néhány historicista kételkedik az efféle sikeres alkalmazkodás lehetőségében, s ráadásul a társadalmi kísérletek hiábavalóságáról vallott tételüket azzal az érvvel védelmezik, hogy ha távoli történelmi korszakokba vetődnénk el, túlságosan sok társadalmi tapasztalatunkban kellene csalódnunk. Azt bizonygatják, hogy gondolkodásbeli szokásainkat és főként a társadalmi események elemzésében rögzült szokásainkat képtelenek volnának hozzáigazítani azokhoz a szörnyűséges feltételekhez. Jómagam úgy látom, hogy ezek a félelmek a historicista hisztériából táplálkoznak, a társadalmi változások fontosságának kényszerképzetéből – bárha el kell ismernem, hogy ezeket a félelmeket nehéz volna a *priori* eloszlatni. Mindenekelőtt az a képesség, hogy az új környezethez miként tudunk alkalmazkodni, egyénről egyénre változik, és úgy látszik, semmi okunk nincs azt várni a historicistától (aki ilyen defetista nézeteket vall), hogy szellemét képes lesz sikeresen hozzáidomítani a társadalmi környezet változásaihoz. Tehát a dolgok az új környezet jellegétől függnek. Az a lehetőség, hogy a társadalmat vizsgáló tudóst felfalják, még mielőtt – a próba és tévedés módszerével – sikerült volna alkalmazkodnia a kannibál szokásokhoz, éppoly kevéssé zárható ki, mint az, hogy valamelyik „tervezett" társadalomban vizsgálatai egy koncentrációs táborban végződnek. Hasonló megjegyzések azonban a fizika birodalmában is megállják a helyüket. A föld számos térségére jellemző természeti körülmények nem sok lehetőséget adnak a fizikus számára a túlélésre, vagy arra, hogy a próba és tévedés módszerével alkalmazkodjon ezekhez a viszonyokhoz.

Összegezve kijelenthetjük: teljesen alaptalannak tartjuk azt a tetszetős historicista kijelentést, hogy a történelmi feltételek változékonysága a kísérleti módszert alkalmatlanná teszi a társadalom problémáinak vizsgálatára, amiként azt is, hogy a társadalom tanulmányozása – ezen a ponton – gyökeresen eltér a természet tanulmányozásától. Egészen más kérdés persze, ha elismerjük, hogy a társadalmat

vizsgáló tudósnak a gyakorlatban többnyire igen nehéz kedvére megválasztani és megváltoztatni a kísérleti feltételeket. A fizikus jobb helyzetben van, bár néha szintén hasonló gondokkal bajlódik. Hiszen a kísérletek végrehajtásának lehetősége változó gravitációs mezők vagy extrém hőmérsékleti feltételek esetén fölöttébb behatárolt. Azt viszont nem szabad elfelejtenünk, hogy számos, a fizikusok előtt ma már nyitva álló lehetőség nem is olyan régen még gyakorlatilag kivihetetlen volt, mégpedig nem fizikai, hanem társadalmi nehézségek miatt, mivel nem voltunk hajlandók a kutatáshoz szükséges pénzt kockáztatni. Tény azonban, hogy igen sok fizikai kutatás végrehajtható kevés kívánnivalót hagyó kísérleti feltételek között, míg a társadalomtudós szerfelett más helyzetben van. Nagyon sok, nagyon is szükséges kísérlet marad meg sokáig csak álomnak, holott jellegüket tekintve nem utópikusak, hanem fokozatosak. A gyakorlatban túlságosan gyakran kell gondolatban végrehajtott kísérletekre hagyatkoznunk, valamint olyan feltételek közepett és olyan módon végrehajtott politikai intézkedések elemzésére, amelyek tudományos szempontból fölöttébb kifogásolhatók.

Az általánosítás korlátairól

Az a tény, hogy a társadalmi kísérlet kérdéskörét még azelőtt elemeztem, hogy egyáltalán vizsgáltam volna a szociológiai törvények, elméletek, hipotézisek vagy „általánosítások" problémáját, korántsem jelenti azt, hogy a megfigyeléseket és a kísérleteket ilyen vagy olyan módon logikailag elsőleges nek tartanám az elméletekkel szemben. Éppen ellenkezőleg, azt hiszem, hogy az elméletek elsőlegesek a megfigyelésekkel, valamint a kísérletekkel szemben – az utóbbiak ugyanis csak az elméleti problémák fényében tesznek szert jelentőségre. Tehát előbb fel kell tennünk egy kérdést, s csak azután reménykedhetünk abban, hogy a megfigyelés vagy a kísérlet valahogy segít megadni a választ. Vagy a próba és a tévedés módszerének fogalmaiban kifejezve: a próba megelőzi a tévedést; s miként láttuk (24. fejezet), az elmélet vagy hipotézis mindig tentatív jellegű, a próba része, míg a megfigyelés és a kísérlet az elméletek kigyomlálását segíti elő, megmutatva, hol tévednek. Következésképpen nem hiszek az „általánosítás módszerében", vagy másként, abban a nézetben, hogy a tudomány megfigyelésekkel kezdődik, amelyekből az elméleteket leszármaztatjuk az általánosítás vagy az indukció ilyen-olyan eljárásaival. Úgy vélem, hogy a megfigyelés és a kísérlet funkciója sokkal szerényebb, amennyiben segít elméleteinket ellenőrizni és kirostálni azokat, amelyek nem állják ki a próbát, bárha el kell ismerni, hogy a kirostálásnak ez a folyamata nemcsak korlátokat szab az elméleti spekulációnak, hanem igenis ösztönöz az újbóli próbálkozásra – illetőleg arra, hogy újra csak tévedjünk, hogy újra megcáfoltassunk az új megfigyelések és kísérletek által.

Ebben a fejezetben azt a historicista állítást fogom bírálni, mely szerint (1. fejezet) a társadalomtudományokban minden általánosítás érvényessége – vagy legalábbis a legfontosabbaké – arra a konkrét történelmi korszakra korlátozódik, amelyben a meghatározó megfigyeléseket tették. Ezt az állítást anélkül veszem kritika alá, hogy előbb az úgynevezett „általánosítás módszere"-nek védhetőségét elemezném, mégpedig annak ellenére, hogy szerintem nem az; véleményem szerint ugyanis a historicista állítás megcáfolható e módszer érvénytelenségének megmu-

tatása nélkül is. Elhalasztható tehát az e módszerről és általában az elmélet és a kísérlet kapcsolatáról vallott nézeteim kifejtése. A 28. fejezetben kerítek rá ismét sort.

A historicista álláspont bírálatát annak elismerésével kezdeném, hogy a legtöbb ember, aki egy bizonyos történelmi korszakban él, alighanem könnyen áldozatául esik a tévhitnek, hogy a maga közvetlen környezetében megfigyelt szabályszerűségek a társadalmi élet egyetemes törvényei, s ezek minden társadalomban föllelhetők. Néha azonban csak akkor eszmélünk rá, hogy jómagunk is dédelgetünk efféle tévképzeteket, amikor egy idegen országban kiderül, hogy étkezési, köszönési stb. szokásaink korántsem olyan elfogadottak, mint ahogy gyermeteg módon feltételeztük. Meglehetősen kézenfekvő a következtetés: sok egyéb általánosításunk is – akár tudatos volt, akár nem – hasonló jellegű, csak éppen nem derült ki róla, mert nem utazhatunk át egyik korszakból egy másikba. (Ezt a következtetést például Hésziodosz is levonta). Vagyis el kell ismerni, hogy társadalmi életünkben akad jó néhány szabályszerűség, mely egyedül a mi partikuláris korszkunkban lelhető fel, amiként azt is, hogy hajlamosak vagyunk figyelmen kívül hagyni ezt a korlátozást. Úgyhogy (kivált a gyors társadalmi változások időszakában) a saját kárunkra tanulhatjuk meg, hogy olyan törvényekben bíztunk, melyek érvényességüket vesztették.

Ha a historicista állítás itt megtorpanna, akkor csak azzal vádolhatnánk, hogy meglehetősen közönséges tényállásra fecsérli idejét. Ám vesztére többet mond. Kitart amellett, hogy e helyzet olyan nehézségeket idéz föl, amelyek a természettudományokban nem fordulnak elő, de legfőképpen amellett, hogy a természettudományokkal ellentétben a társadalomtudományokban megengedhetetlen az a feltételezés, hogy valóban egyetemes törvényt fedeztünk föl, mivel sohasem tudhatjuk, hogy a múltban érvényesült-e (hiszen a birtokunkban lévő feljegyzések bizonyára elégtelenek), vagy tartható lesz-e a jövőben.

Ezzel szemben nem tudom elfogadni, hogy a vázolt körülmény valamiképpen a társadalomtudományok sajátja volna, vagy hogy ebből bármilyen különös nehézség fakadna. Ellenkezőleg, a természeti környezetünkben fellépő változások mindenben hasonló tapasztalatokat nyújthatnak, nem különböznek attól, ami a társadalmi vagy történelmi környezetünkben végbement változásokból fakad. Lehet-e szabályszerűség nyilvánvalóbb és közhelyszerűbb, mint a nappal és az éjszaka egymásrakövetkezése? Mégis megtörik, mihelyt átléptük a sarkkört. A természeti és társadalmi tapasztalatok összehasonlítása olykor igen nehéz, mégis azt hiszem, hogy az ilyenfajta „szakadás" van annyira megdöbbentő, mint bármi hasonló észlelése a társadalom életében. Vegyünk másik példát: az 1900 körüli és a háromezer év előtti Kréta történelmi és társadalmi környezetéről aligha mondható el, hogy inkább eltér egymástól, mint Kréta és Görögország földrajzi vagy természeti környezete. A hirtelen és előkészületek nélküli átkerülés az egyik természeti környezetből a másikba – azt hiszem – nagyobb valószínűséggel okoz végzetes csalódásokat, mint az ennek megfelelő változás a társadalmi környezetben.

Egyértelműnek látszik számomra, hogy a historicista túlértékeli a különböző történelmi korszakok meglehetősen látványos eltérésének jelentőségét, és alulértékeli a tudományos találékonyság lehetőségeit. Igaz ugyan, hogy a Kepler által fölfedezett törvények csupán a bolygórendszerekre igazak, de érvényességük nem korlátozódik a Naprendszerre, amelynek lakója volt, és amelyet megfigyelt. Newtonnak nem kellett elvonulnia a világegyetem egy távoli szegletébe, amely mentes

a gravitáció befolyásolásától, és más erőktől, mégis észrevette a tehetetlenség törvényének fontosságát. Másfelől pedig e törvény – jóllehet e rendszerben egyetlen test sem mozog vele összhangban – a Naprendszeren belül mit sem veszít jelentőségéből. S ugyanígy annak sincs leküzdhetetlen akadálya, hogy minden történelmi korszakra érvényes szociológiai elméleteket alkossunk. A korszakok szembeötlő eltérései egyáltalán nem azt jelzi, hogy nem találhatunk ilyen törvényeket, mint ahogy a Görögország és Kréta közti szembeszökő eltérések sem bizonyíthatják, hogy nincsenek mindkét térségre igaz fizikai törvények. Ellenkezőleg, ezek az eltérések – legalábbis néhány esetben – meglehetősen felszínesnek látszanak (ilyenek például a szokások, a köszönésmód, a rituálé stb. eltérései), és többé-kevésbé ugyanez áll azokra a szabályszerűségekre is, amelyeket egy bizonyos korszak vagy társadalmi jellegzetességének mondanak (néhány szociológus mostanság *principia mediának* nevezi ezeket).

A historicista erre úgy vághatna vissza, hogy a társadalmi környezet eltérései alapvetőbbek a természeti környezet eltéréseinél, mert ha a társadalom változik, változik az ember is, – s ezért az összes szabályszerűség is megváltozik, hiszen minden társadalmi szabályszerűség az emberi természettől függ, a társadalom atomjától. Válaszunk az, hogy a fizikai atom szintén változik környezetével együtt (például elektromágneses mezők befolyása alatt stb.), csakhogy nem a fizikai törvényekkel szembeszegülve, hanem velük összhangban. S az emberi természet állítólagos változásainak jelentősége is kétséges, és csak nagyon nehezen fölmérhető.

Vegyük szemügyre most azt a historicista állítást, mely szerint a társadalomtudományokban sohasem szabad feltételeznünk, hogy valóban egyetemes törvényt fedeztünk föl, mert sohasem lehetünk bizonyosak abban, hogy érvényessége túlnyúlik-e azon a korszakon, amelyben megfigyeltük. Ezt mi is elfogadhatjuk, csakhogy ennyiben a természettudományokra is alkalmazható. A természettudományokban – ez egyértelmű – sohasem lehetünk teljesen bizonyosak abban, hogy törvényeink valóban egyetemesen érvényesek, vagy pedig csak egy bizonyos korszakban (esetleg csupán addig, amíg a világegyetem tágul), netán csak egy bizonyos térségben (esetleg a viszonylagosan gyenge gravitációs mezők régiójában) érvényesülnek. Jóllehet egyetemes érvényességükben sohasem lehetünk bizonyosak, mégsem csatoljuk a természettörvények megfogalmazásához azt a feltételt, hogy csakis abban a korszakban érvényesek, amelyben fennállásukat megfigyeltük, vagy hogy kizárólag a „jelen kozmológiai rendben" igazak. Korántsem a dicsérendő tudományos óvatosság jele volna egy ilyen feltétel csatolása, hanem csak annak bizonysága, hogy nem értjük a tudományos eljárást. A tudományos módszer egyik fontos posztulátuma ugyanis az, hogy az érvényesség korlátlanságával rendelkező törvények után kutatunk. Ha el kellene ismernünk olyan törvényeket, amelyek változásnak volnának alávetve, úgy a változást sohasem lehetne törvényekkel magyarázni. Ez annak beismerésével érne föl, hogy a változás egyszerűen csodadolog. S ez egyszeriben véget vetne a tudományos haladásnak; ha nem várt megfigyeléseket tennénk, nem volna szükség elméleteink revideálására: mindent „megmagyarázna" az az *ad hoc* hipotézis, hogy a törvények változtak.

Ezek az érvek legalább annyira találóak a társadalomtudományokra, mint a természettudományokra.

A historicizmus fontosabb antinaturalista tételeinek bírálatát ezzel bevégeztem. Mielőtt nekifognék a kevésbé jelentékenyek vizsgálatának, előbb az egyik pronaturalista tételt fogjuk vallatóra, nevezetesen azt, hogy feladatunk a történelmi fejlődés törvényeinek felkutatása.

in:A historicizmus nyomorúsága,
Akadémia Kiadó. Budapest, 1989. 74–116. old.

KUHN:

A TUDOMÁNYOS FORRADALMAK SZERKEZETE

A paradigmák elsőbbsége

A szabályok, a paradigmák és a normál tudomány közötti viszony föltárása érdekében először azt mérlegeljük, hogy miként különítik el a tudománytörténészek az imént elfogadott szabályoknak minősített sajátos elkötelezettség-együtteseket. Ha alapos történeti vizsgálatnak vetünk alá valamely szaktudományt fejlődésének valamely szakaszában azt látjuk, hogy a különböző elméletek fogalmi, megfigyelési és instrumentális alkalmazásaik során bizonyos ismétlődő és szinte szabványos formákban jelentkeznek. Ezek a tudományos közösség kézikönyvekben, előadásokban és laboratóriumi feladatokban is szereplő paradigmái. A megfelelő közösség tagjai ezeket tanulmányozva és gyakorlati munkájukban alkalmazva sajátítják el szakmájukat. A történész ezenkívül természetesen föltárja a még bizonytalan helyzetű eredmények homályos területét is, hiszen a megoldott problémák és a kialakult módszerek lényege általában már ezek esetében is világos. Egy érett tudományos közösség paradigmái – az alkalmi bizonytalanságok dacára – viszonylag könnyen meghatározhatók.

A közös paradigmák meghatározása azonban nem jelenti a közös szabályok meghatározását. Ehhez még egy lépést kell tennünk, és ez kissé eltér az előzőtől. Ha vállalja a feladatot, a történésznek össze kell hasonlítania a közösség paradigmáit egymással és a folyamatosan közzétett kutatási beszámolókkal. Eközben az a célja, hogy rájöjjön, milyen elkülöníthető implicit vagy explicit elemeket tudtak a tudományos közösség tagjai *elvonatkoztatni átfogó paradigmájukból, és melyeket tették kutatásaik szabályaivá. Ha bárki, aki már megpróbálta leírni vagy elemezni egy szaktudományág hagyományának kialakulását, szükségképpen ezután is ilyenfajta elfogadott elveket és szabályokat keres. Mint az előző fejezetben kiderült, majdnem bizonyos, hogy legalább részsikerre számíthat. Ha azonban tapasztalatai valamelyest hasonlók az enyémekhez, úgy találja, hogy a szabályok utáni nyomozás nehezebb és kevésbé eredményes, mint a paradigmák keresése. A közösség által elfogadott vélekedések leírása során részben olyan általánosításokhoz folyamodik, amelyek nem okoznak gondot. Más általánosítás viszont – köztük néhány olyan is, amelyet példaként már említettünk – kissé elsietettnek tűnnek majd. Akár éppen így, akár bármilyen más módon fogalmazza is meg általánosításait a történész, szinte biztos lehet benne, hogy akadnak a vizsgált közösségnek olyan tagjai, akik elutasítják azokat. Ha a kutatási hagyomány koherenciája mégis kifejezhető szabályokban, akkor szükség van a megfelelő terület közös alapjának némi részletezésére. Ennek következtében egy adott normál kutatásnak megfelelő szabályrendszer keresése állandó és súlyos frusztráció forrásává válik.*

Egy frusztráció felismerése viszont lehetővé teszi forrásának megállapítását is. A tudósok esetleg egyetértenek abban, hogy egy Newton, Lavoisier, Maxwell vagy Einstein látszólag végleges megoldást talált egy-egy fontos kérdéscsoportra, mégis nézeteltérés lehet köztük – bár néha nincsenek tudatában – arra vonatkozóan, hogy milyen sajátos elvont jellegzetességek teszik véglegessé e megoldásokat. Megtörténhet tehát, hogy egyetértenek egy paradigma *azonosításában, de nem értenek egyet – vagy nem is próbálnak megegyezni – teljes interpretálását vagy racionalizálását illetően. Az irányadó értelemezésnek vagy a szabályokra való, közösen elfogadott leegyszerűsítésnek a hiánya nem akadálya annak, hogy a paradigma irányítsa a kutatást. A normál tudomány részben meghatározható a paradigmák közvetlen ellenőrzése révén; ezt a munkát elősegítheti a szabályok és feltevések megfogalmazása, de nem erre épül. Sőt, egy paradigma létezéséből még az sem következik feltétlenül, hogy létezik teljes szabályrendszer is.*

Fenti állításaink először is mindenképpen újabb kérdéseket vetnek fel. Megfelelő szabályrendszer hiányában mi köti a tudóst egy bizonyos normál tudományos tradícióhoz? Mit jelent „a paradigmák közvetlen ellenőrzése"? Ezeket a kérdéseket részben megválaszolta Ludwig Wittgenstein, bár egészen más kontextusban. Mivel az az összefüggés elemibb és ismertebb, megkönnyítheti dolgunkat, ha most először az ő érvelésének formáját vesszük szemügyre. Mit kell tudnunk – kérdezte Wittgenstein – ahhoz, hogy egyértelműen és minden vitát kizáró módon alkalmazhassunk ilyen kifejezéseket: „szék", „levél", „játék" stb. Igen régi kérdés ez. Általában azt szokás válaszolni rá, hogy tudatosan, vagy ösztönösen fel kell ismernünk hogy *mi a szék, mi a levél, mia játék. Azaz meg kell tudnunk ragadni a tulajdonságoknak valamilyen együttesét, amely minden játékban és csak a játékokban közös. Wittgenstein azonban arra a következtetésre jutott, hogy ha adott a nyelvhasználat módja, és annak a világnak a minősége, amelyre alkalmazzuk, nincs szükség a sajátosságok ilyen együttesére. Habár a bizonyos mennyiségű játékban vagy székben vagy levélben közös tulajdonságok egy részének számbavétele gyakran megkönnyíti a megfelelő kifejezés alkalmazásának elsajátítását, nem létezik a sajátosságoknak olyan együttese, amely együttesen az osztály összes tagjaira és csak ezekre volna alkalmazható. Egy korábban nem észlelt tevékenységgel találkozva azért használjuk a „játék" szót, mert az, amit tapasztalunk, közeli „rokonságban" van sok olyan tevékenységgel, melyet már megtanultunk e néven nevezni. Röviden tehát Wittgenstein szerint a játékok, a székek, a levelek természetesen családokat alkotnak, amelyek mindegyikét egymást részben átfedő és szabálytalanul keresztező hasonlóságok szövedéke tartja össze. Egy ilyen hálózat létezése elégséges magyarázat arra, hogy miként sikerül azonosítani a megfelelő tárgyat vagy tevékenységet. Csak ha az általunk néven nevezett családok részben fednék egymást, és fokozatosan átmennének egymásba – azaz, ha nem léteznének természetes családok –, a tárgyak sikeres azonosítása és megnevezése csak akkor bizonyítaná azt, hogy az általunk alkalmazott, osztályokat jelölő nevek mindegyikének megfelel a közös jellegzetességek valamilyen halmaza.*

Hasonló összefüggés érvényes az egyetlen normál tudományos hagyományon belül felmerülő különböző kutatási problémákra és eljárásokra is. Ezekben nem az a közös, hogy kielégítik a szabályokat és feltevések valamiféle olyan explicit vagy akár teljesen földeríthető halmazát, amely a tradíció sajátosságát és a tudományos gondolkodás fölötti hatalmát adja. A kutatási problémák és eljárások inkább összehasonlítás vagy modellezés révén hozhatók összefüggésbe annak a tudományos

ismeretanyagnak egyik-másik részével, amelyet a kérdéses tudományos közösség már megalapozott eredményei közé tartozónak ismer el. A tudósok a tanulmányaikból és a szakirodalom későbbi megismeréséből adódott modellek alapján dolgoznak, gyakran anélkül, hogy pontosan tudnák vagy tudniuk kellene, mely tulajdonságaik tették e modelleket a közösség paradigmájává. Éppen ezért nincs is szükségük a szabályok teljes halmazára. A tudós által is követett kutatási hagyomány koherenciája esetleg nem árulja el, hogy létezik a szabályoknak és feltevéseknek egy alapvető rendszere; ezt külön történeti vagy filozófiai kutatás tárhatja föl. A tudósok általában nem keresik, nem is vitatják, hogy mit tesz jogossá egy sajátos problémát vagy a megoldását, s ez azt sugallja, hogy – legalább intuitív módon – tudják a választ. Közömbösségük a fenti kérdés iránt azonban talán csak azt tanúsítja, hogy sem a kérdést, sem a választ nem érzik kutatásukhoz tartozónak. A paradigmák megelőzhetik a belőlük egyértelműen levezethető kutatási szabályok bármely halmazát, sőt néha erősebben kötik a tudósokat és teljesebb rendszert is alkotnak, mint a szabályok.

Eddig tisztán elméleti a kérdés: a paradigmák látható szabályok közvetítése nélkül is meghatározhatják a normál tudományt. Most próbáljuk meg világosabban és élesebben megfogalmazni ugyanezt: megemlítünk néhány okot, amiért úgy gondoljuk, hogy a paradigmák tényleg ily módon működnek. Az elsőt már részletesen tárgyaltuk: igen nehéz az egyes normál tudományos hagyományokat irányító szabályokat felderíteni. Ez a nehézség csaknem ugyanolyan, mint az, amellyel a filozófus találkozik, amikor igyekszik megmondani, hogy mi a közös minden játékban. Ez valójában közvetlen következménye a másodiknak, amely a tudományos képzés jellegében gyökerezik. A tudósok – amint már az eddigiekből kiderült – sohasem elvont különálló fogalmakat, törvényeket és elméleteket tanulnak meg. Ezekkel az intellektuális eszközökkel már kezdettől fogva egy előzőleg kialakult történeti és pedagógiai egységként találkoznak, alkalmazásaikkal együtt és azon keresztül ismerkednek meg velük. Egy új elméletet mindig a természeti jelenségek valamely konkrét területére való alkalmazásaival együtt hoznak nyilvánosságra; ha ezt elmulasztanák, az új elméletnek még esélye sem volna az elfogadtatásra. Miután pedig elfogadták, az új elmélet ugyanezekkel az alkalmazásokkal vagy másokkal együtt kerül be azokba a kézikönyvekbe, amelyekből a jövendő tudósok majd elsajátítják szakmájukat. Az alkalmazások nem csupán az előadást színező elemként, sőt mi több, nem is csak bizonyító anyagként szerepelnek a kézikönyvekben. Ellenkezőleg: egy elmélet elsajátításának folyamata az alkalmazások tanulmányozására támaszkodik, beleértve a problémák megoldásának gyakorlását, s ezen belül azt is, amit ceruzával papíron végeznek, és azt is, amit laboratóriumban, műszerekkel. Ha például valaki a newtoni dinamikát tanulmányozva egyszer csak rájön, hogy mit jelentenek az olyan kifejezések, mint „erő", „tömeg", „tér", és „idő", ezt nem annyira a tankönyvében szereplő – néha hasznos, de tökéletlen – definícióknak köszönheti, hanem sokkal inkább annak, hogy problémák megoldása során részt vevő megfigyelőként működött közre e fogalmak alkalmazásában.

A tanulás így zajlik – egyszerű gyakorlásként vagy már valóságos problémamegoldó tevékenységként – a szakmai képzés ideje alatt. Ahogy a diák eljut az első évfolyamtól doktori disszertációjáig, majd továbbhalad, a rábízott feladatok egyre bonyolultabbá válnak, s egyre kisebb hányaduk támaszkodik előző esetekre, de továbbra is szorosan igazodnak a már meglévő eredményekhez; ez áll azoknak a

problémáknak a többségére is, amelyek későbbi önálló tudományos pályafutásuk során foglalkoztatják őket. Feltehetjük ugyan, hogy a tudós fejlődésének egy bizonyos pontján intuitív módon, önállóan alakít ki játékszabályokat, de kevés okunk van ezt hinni. Bár sok tudós könnyedén és pontosan előadja a folyamatban lévő kutatás valamelyik részfeladatát megalapozó, saját egyéni hipotéziseit, de ha tudományterületük elfogadott alapjait, érvényes problémáit és módszereit jellemzik, alig különbek a laikusoknál. Ha egyáltalán elsajátítottak ilyesféle absztrakciókat, ezt főleg sikeres kutatómunkájukkal bizonyítják. Ez a képesség azonban anélkül is megérthető, hogy hipotetikus játékszabályokhoz folyamodnánk.

A tudásképzésnek van egy ellentétes következménye is, s ez a harmadik oka annak, hogy úgy véljük: a paradigmák közvetlen modellezés segítségével is irányítják a kutatást, nemcsak elvont szabályok közbeiktatásával. A normál tudomány szabályok nélkül csak addig lehet meg, amíg a megfelelő tudományos közösség ellenvetés nélkül elfogadja a már meglévő problémamegoldásokat. Következésképpen a szabályok mindig fontossá válnak, és az iránttuk tanúsított jellegzetes közöny is eltűnik, valahányszor megbízhatatlannak érzik a paradigmákat vagy a modelleket. Egyébként éppen ez szokott történni. Különösen a paradigma előtti időszakot jellemzik gyakori, súlyos viták a jogos módszerekről, problémákról és megoldási normákról, bár ezek a viták inkább szolgálják az irányzatok határozott elkülönülését, mint az egyetértés kialakulását. Már utaltunk néhány ilyen vitára, amely az optikában és az elektromosságtanban zajlott le. Efféle viták még nagyobb szerepet játszottak a kémia XVII. századi és a geológia XIX. század eleji fejlődésében. Továbbá az ilyenfajta viták nem szűnnek meg egyszer s mindenkorra egy paradigma megjelenésével. Bár a normál tudomány korszakaiban szinte egyáltalán nem fordulnak elő, mindig megjelennek a tudományos forradalmak előtt és alatt, azokban az időszakokban, amikor előbb támadás éri a paradigmákat, majd változások mennek végbe bennük. A newtoni mechanikáról a kvantummechanikára való átmenet sok vitát váltott ki a fizika lényegéről és normáiról, s e viták némelyike még ma is folyik. Vannak még élő tanúi annak, hogy hasonló vitákat idézett elő Maxwell elektromágneses elmélete és a statisztikus mechanika. Még régebben pedig Galilei és Newton mechanikájának elterjedése különösen nevezetes viták sorozatát indította el az új fölfogás követői és az arisztoteliánusok, a karteziánusok meg a leibnizi felfogás hívei között a tudományos kutatás normáiról. Amikor a tudósok nem értenek egyet abban, hogy tudományterületük alapproblémái megoldottak-e vagy sem, a szabályok keresésének a szokásosnál nagyobb a szerepe. Mindaddig azonban, amíg a paradigmák szilárdak maradnak, működhetnek anélkül is, hogy a tudósok megegyeznének racionalizálásuk tekintetében, vagy akár csak kísérletet tennének racionalizálásukra.

E fejezet befejezéseként kifejtjük a negyedik érvet amellett, hogy elfogadjuk a paradigmák elsőbbségét a közös szabályokkal és feltevésekkel szemben. A tanulmány bevezetőjében jeleztük, hogy a nagy forradalmak csak azokat érintik, akik valamely szaktudomány egyetlen ágával foglalkoznak, és hogy az ilyen csoportok számára egy új, váratlan jelenség fölfedezése is forradalmat jelenthet. A következő fejezetben bemutatunk néhány ilyen forradalmat, mivel még korántsem világos, hogyan fordulhatnak elő. Ha a normál tudomány tényleg olyan merev, és ha a tudományos közösségek tényleg olyan szigorúan zártak, mint az eddigiekből sejthető, hogyan lehetséges, hogy a paradigmában bekövetkező változás a közösségnek mégis csak kis csoportját érinti? Az eddig elmondottakból mintha az következ-

nék, hogy a normál tudomány egyetlen monolitikus, egységes vállalkozás, amely együtt áll vagy bukik bármelyik paradigmájával vagy a paradigmák összességével. A tudomány azonban ritkán vagy sohasem ilyen. Összes területeit együtt tekintve, gyakran inkább úgy tűnik, hogy a tudomány meglehetősen rozoga építmény, s különböző részei közt kicsi a koherencia. Mindamellett az eddig elmondottakból semmi sem szól jól ismert tapasztalataink ellen. Ellenkezőleg, a szabályokat paradigmákkal helyettesítve, könnyebben lesz érthető a tudományterületek és szaktudományok sokfélesége. Ha vannak explicit szabályok, azokat rendszerint a kutatók igen széles csoportja fogadja el, a paradigmák esetében viszont nem szükségképpen ez a helyzet. Nagyon távol eső területek, mondjuk a csillagászat és a növényrendszertan művelői igen különböző könyvekből egészen különböző tudományos eredményeket ismernek meg, így sajátítják el szakmájukat. Sőt, az is előfordul, hogy azonos vagy egymáshoz szorosan kapcsolódó területeken dolgozó kutatók meglehetősen különböző paradigmákat sajátítanak el szakosodásuk során, annak ellenére, hogy nagyrészt ugyanazokat a könyveket és eredményeket tanulmányozva kezdték el pályájukat.

Egyetlen példaként vegyük szemügyre a fizikusok rendkívül kiterjedt és szerteágazó közösségét! Manapság e csoport minden egyes tagja megtanulja például a kvantummechanika törvényeit, és legtöbbjük alkalmazza is kutató- vagy oktatómunkája valamelyik pontján. A fizikusok közül azonban nem mindenki ugyanazokat az alkalmazásait tanulja meg ezeknek a törvényeknek, ezért a kvantummechanika gyakorlati változásai nem egyformán hatnak mindegyikükre. Néhány fizikus a szakosodás közben a kvantummechanikának csak az alapelveivel találkozik. Mások részletesen tanulmányozzák az alapelvek paradigmatikus alkalmazásait a kémiában, megint mások a szilárd testek fizikájában stb. Hogy mit jelent egy-egy fizikus számára a kvantummechanika, attól függ, hogy milyen előadásokat hallgatott, milyen könyveket olvasott, és milyen folyóiratokat tanulmányoz. Következésképpen egy kvantummechanikai törvény megváltozás forradalmi jelentőségű ugyan minden ilyen csoport szempontjából, de a kvantummechanikának egyik vagy másik paradigmatikus alkalmazását módosító változás csak valamely szaktudomány egyik ágának művelőire van szükségképpen forradalmi hatással. A többi szakmabeli és a más természettudományokkal foglalkozók számára ez egyáltalán nem feltétlenül forradalmi változás. Röviden: a kvantummechanika (vagy a newtoni dinamika, vagy az elektromágneses elmélet) paradigma sok tudományos közösség számára, de nem ugyanaz a paradigma mindegyikük számára. Így tehát több normál tudományos tradíció meghatározója lehet egyszerre, amelyek részben fedik egymást, de tárgyuk nem azonos terjedelmű. Az e hagyományok egyikében végbement forradalom nem terjed ki szükségképpen a többire is.

Egyetlen példát ismertetünk röviden a szakosodás hatására; ez meggyőzőbbé teheti összes fenti állításainkat. Egy kutató, aki arról szeretett volna megtudni valamit, hogy miként értelmezik a tudósok az atomelméletet, megkérdezett egy kiváló fizikust és egy neves kémikust, hogy héliumatom molekula-e vagy sem. Mindketten habozás nélkül válaszoltak, csakhogy válaszaik nem voltak azonosak. A vegyész szerint a héliumatom molekula, mert a kinetikus gázelméletnek megfelelően molekulaként viselkedik. A fizikus szerint viszont a héliumatom nem molekula, mert nem ad molekula színképet. Feltételezhetően ugyanarról a részecskéről beszéltek, de mindketten saját kutatói képzettségükhöz és gyakorlatukhoz illően látták azt. Problémák megoldása során szerzett tapasztalataik határozták meg, hogy

mit tekintsenek molekulának. Tapasztalataik kétségtelenül jórészt hasonlók voltak, ebben az esetben mégsem ugyanazt mondták a két szakembernek. A továbbiakban kiderítjük, hogy alkalomadtán milyen következményekkel járhatnak a paradigmák közti, ilyenfajta különbségek.

A tudományos forradalmak jellemzése, szükségszerűségük

Az eddig előadottak végre lehetővé teszik, hogy hozzálássunk a tanulmányunk címében jelzett kérdéscsoport vizsgálatához. Hogyan jellemezhetők a tudományos forradalmak, és mi a szerepük a tudomány fejlődésében? A kérdést részben már megválaszoltuk az előző fejezetekben. Az eddig előadottakból annyi mindenképpen kiderült, hogy ebben a tanulmányban tudományos forradalmakon a tudományok fejlődésének azokat a nem kumulatív eseményeit értjük, melyek során valamely paradigma szerepét részben vagy egészen átveszi egy vele összeegyezhetetlen, új paradigma. A kérdésről azonban ennél többek kell elmondanunk. További mondandónk egy lényeges részét új kérdés megfogalmazásával szeretnénk bevezetni. Milyen alapon nevezzük a paradigmaváltozást forradalomnak? A politikai és a tudományos fejlődés közötti nagy és lényegi különbségek ismeretében milyen hasonlóság indokolja azt, hogy – metaforával élve – mindkét területen forradalmakról beszélünk?

Egy vonatkozásban a párhuzamnak már az eddigiekből is ki kellett tűnnie. A politikai forradalmak úgy kezdődnek, hogy érlelődik – bár sokszor csupán a politikai közösség töredékében – az a fölismerés, hogy a fönnálló intézmények már nem képesek kielégítő megoldást adni a részben éppen általuk létrehozott környezet problémáira. A tudományos forradalmak igencsak hasonló módon úgy kezdődnek, hogy érlelődik – bár itt is gyakran csak a tudományos közösség egy kicsiny részében – az a fölismerés, hogy a fönálló paradigma nem szolgálja a természet egy területének a föltárását, melyhez pedig éppen ő mutatta meg az utat. A politikai fejlődésben éppúgy, mint a tudomány fejlődésében a forradalomnak előfeltétele a működési zavar tudatosodása, ami válsághoz vezethet. És bár tudjuk, hogy ezzel túlfeszítjük a metaforát, azt is észre kell vennünk, hogy a párhuzam nem csak az átfogó paradigma változásokra, például a Kopernikusz vagy Lavoisier nevéhez fűződőkre érvényes, hanem azokra a sokkal kevésbé jelentősekre is, melyek során nem történt egyéb, mint hogy fölismertek és az elmélet körébe vontak egy újfajta jelenséget, például a röntgen-sugarakat vagy az oxigént. Mint ahogy az V. fejezet végén már megjegyeztük, a tudományos forradalmak csak azok számára tűnnek szükségképpen forradalomnak, akiknek a paradigmáját érintik. Kívülállók számára a fejlődés szokásos velejárójának tetszhetnek, akár mondjuk a balkáni forradalmak a XX. század elején. A csillagászok például megtehették, hogy a röntgensugarakat ne tekintsék egyébnek új ismeretnél, hiszen paradigmájukat nem érintette az újfajta sugárzás létezése. Kelvin, Crookes és Röntgen számára azonban, akik a sugárzások elméletével, illetve a katódsugárcsövekkel foglalkoztak, a röntgensugarak megjelenése szükségképpen megszegte tudományterületük paradigmáját, mivel egy másikat hozott létre. Ez az oka annak, hogy a röntgensugarakat csak úgy fedezhették föl, hogy előbb zavar támadt a normál tudományos kutatásban.

Az immár nem kétséges, hogy a politikai és a tudományos fejlődés a maga eredetét tekintve párhuzamba állítható. Párhuzamba állítható azonban egy másik szempontból is, és ez a párhuzam egyrészt mélyebb, mint az előző, másrészt az előbbi párhuzam értelme az utóbbitól függ. A politikai forradalmak olyan módszerekkel igyekeznek megváltoztatni a politikai intézményeket, melyek érvényesítését ugyanezen intézmények akadályozzák. Így tehát csak akkor vezethetnek sikerre, ha a társadalom részlegesen lemond egy sor intézményről, hogy újakat fogadjon el helyettük, és az átmeneti időszakban a társadalom életét egyáltalán nem is vezérlik intézmények. Eleinte csak a válság maga csökkenti a politikai intézmények szerepét, ugyanúgy, ahogy, mint láttuk, eleinte csak a válság csökkenti a paradigmák szerepét. Egyre többen egyre inkább elidegenednek a politikai élettől, és egyre rendhagyóbban viselkednek a politikai életben. Ekkor, a válság elmélyülésével a dolgok addigi rendjéből kiszakadt emberek közül sokan csatlakoznak valamely javaslathoz, melynek célja, hogy a társadalmat új intézményrendszer létrehozásával megújítsa. Ezen a ponton a társadalom egymással versengő táborokra vagy pártokra oszlik, az egyik igyekszik megvédeni az intézmények régi rendszerét, a többi új intézményrendszert akar szervezni. Ha pedig a társadalom ily módon polarizálódott, nincs politikai megoldás. Mivel az egymással forradalmi ellentétbe került erők nem egyeznek abban a kérdésben, hogy a politikai változás milyen intézményes keretben menjen végbe, és milyen intézményes értékrend szerint ítéljék meg, mivel nem ismernek el semmiféle intézmények fölötti instanciát, mely eldönthetné forradalmi viszályukat, végül kénytelenek a tömeges meggyőzés eszközeihez folyamodni, melyek között gyakran szerepel az erőszak is. Bár a forradalmak igen lényeges szerepet játszottak az intézmények fejlődésében, ezt a szerepet csak annak révén tölthették be, hogy részben politikán, illetve intézményen kívüli események.

E tanulmány hátralévő részében azt igyekeztünk megmutatni, hogy a paradigmaváltozások történeti vizsgálata igencsak hasonló vonásokat tár föl a tudományok fejlődésében. Ki fog derülni, hogy az egymással versengő politikai intézmények közötti választás éppúgy, mint az egymással versengő paradigmák közötti választás, azt jelenti, hogy a közösség az együttélés egymással összeegyeztethetetlen módjai között választ. Mivel a választás ilyen, magát a választást szükségképpen nem csak a normál tudományra jellemző értékelő eljárások határozzák meg, hiszen ezek részben egy sajátos paradigmától függnek, márpedig a vita éppen e paradigma körül folyik. Amikor a paradigmák a dolgok rendje szerint szerephez jutnak a paradigma megválasztása körüli vitában, ez a szerep szükségképpen körkörös okoskodáshoz vezet. Paradigmája védelmében a vitában résztvevő csoportok mindegyike saját paradigmájához folyamodik.

Az így létrejövő logikai kör természetesen nem teszi az érvelést hamissá, sőt még hatástalanná sem. Amikor valaki eleve elfogadja azt a paradigmát, amely mellett érvel, ez nem akadályozza meg abban, hogy világosan bemutassa, milyen lesz azok kutatási gyakorlata, akik elfogadják az új természetszemléletet. Az ilyen bemutatás nagyon meggyőző, sőt olykor kényszerítő erejű lehet. Bármily erős legyen is azonban a körben forgó érvelés, nem lehet több, mint a meggyőzés eszköze. Nem lehet logikailag vagy akár probabilisztikusan kényszerítő érvényű azok számára, akik nem hajlandók belépni a körbe. A paradigmáról vitatkozó két fél előfeltevéseiben és értékeiben ebben nincs elég közös elem. A politikai forradalmakhoz hasonlóan a paradigma megválasztásakor sincs magasabb szint, mint a

szóban forgó közösség jóváhagyása. Így tehát amikor igyekszünk megtudni, hogyan is mennek végbe a tudományos forradalmak, nem csak a természet és a logika hatását kell majd megvizsgálnunk, hanem azokat a meggyőző érvelési módszereket is, melyek a tudományos közösséget alkotó, igen speciális csoportokra hatnak.

Ahhoz, hogy beláthassuk, miért nem dönthető el soha egyértelműen a paradigma megválasztása körüli vita pusztán a logika és a kísérletek alapján, röviden meg kell vizsgálnunk azoknak a különbségeknek a lényegét, amelyek valamely hagyományos paradigma híveit elválasztják forradalmi utódaiktól. Ebben a fejezetben és a következőben elsősorban ezzel fogunk foglalkozni. Már az eddigiekben is sok mindent sikerült konkrét példákon keresztül elmondanunk a különbségekről, és nemigen akad, aki kétségbe vonná, hogy a tudománytörténet számos további példával szolgálhat. Sokkal valószínűbb viszont, hogy némelyek nem lesznek hajlandók elfogadni, hogy e példák lényeges felvilágosítást adhatnak a tudomány természetéről. Ezért legelőször is ez utóbbi kérdést kell megvizsgálnunk. Ha történelmi tényként elfogadjuk is, hogy bizonyos közösségek a fejlődés bizonyos időpontjában elvetik addigi paradigmájukat, mond-e ez a tény egyebet, mint hogy az ember hiszékeny és zavaros lény? A dolog természetéből következik-e, hogy valamely újfajta jelenség vagy tudományos elmélet elfogadása megkívánja a korábbi paradigma elvetését?

Először is azt kell észrevennünk, hogy ha van is ilyen összefüggés, az nem következik a tudományos ismeretek logikai szerkezetéből. Elvben semmi sem zárja ki annak a lehetőségét, hogy egy új jelenség feltűnése nem gyakorol semmiféle romboló hatást a tudományos kutatás addigi gyakorlatára. Igaz ugyan, hogy ha kiderülne, hogy van élet a Holdon, ez lerombolná ma érvényes paradigmáink egy részét (ezek alapján ugyanis olyan képünk van a Holdról, mely kizárja azt a lehetőséget, hogy ott élet kell legyen), ha viszont a Tejút valamely kevésbé ismert részén találnánk életet, annak nem volna ilyen hatása. Hasonlóképpen az új elméleteknek nem kell szükségszerűen összeütközésbe kerülniük valamely korábbi elmélettel. Megtörténhet, hogy egy új elmélet kizárólag korábban nem ismert jelenségekre vonatkozik; például a kvantumelmélet (igaz, csak elsősorban, nem kizárólag) a XX. század előtti ismeretlen szubatomi jelenségekkel foglalkozik. Arra is van példa, hogy az új elmélet egyszerűen magasabb szintű elméletet kapcsol össze anélkül, hogy bármelyiket is lényegesen megváltoztatná. Ma az energiamegmaradás törvénye éppen ilyen szerepet játszik: kapcsolatot teremt a dinamika, a kémia, a villamosságtan, az optika, a hőtan és még több más terület között. Elképzelhető a régi és az új elmélet között több más olyan viszony is, melyek mindegyikére az jellemző, hogy a két elmélet összeegyeztethető egymással. Az új jelenségek és elméletek meg a régi elméletek közötti viszony valamennyi felsorolt változatára találhatunk példát a tudományok fejlődésének történeti folyamatában. Ha azonban csak ilyen összefüggések lennének, a tudomány fejlődése valóban kumulatív folyamat lenne. Az újfajta jelenségek egyszerűen rendet teremtenének a természet egy olyan területén, ahol korábban nem volt rend. Így a tudomány fejlődését az jellemezné, hogy az új ismeret a tudatlanság, nem pedig más, az újjal összeegyeztethetetlen ismeret helyére lép.

Természetesen a tudomány (vagy valamely más, kevésbé hatásos emberi tevékenység) fejlődhetne ezen a teljes egészében kumulatív módon is. Sokan voltak, akik így képzelték a tudomány fejlődését, és úgy tűnik, hogy az emberek többsége ma is azt gondolja, hogy a tudományok története, legalábbis ideális esetben, ilyen

kumulatív fejlődési folyamat képét mutatná, ha nem torzították volna el oly gyakran az emberek egyéni sajátosságai. Nem ok nélkül alakult ki ez a vélekedés. A X. fejezetben látni fogjuk, hogy ez a fölfogás, mely a tudomány fejlődését kumulatív folyamatnak látja, milyen erősen összefonódott azzal az uralkodó episztemológiai irányzattal, amely az ismereteket olyan konstrukcióknak tekinti, melyeket közvetlenül a nyers érzéki adatokra épít az értelem. A XI.fejezetben pedig azt fogjuk bemutatni, hogy a tudományok eredményes oktatási módszerei hogyan járulnak hozzá, mégpedig nem is kis mértékben ugyanezen tudománytörténeti séma fönntartásához. Bármily tetszetős is ez az ideális kép, egyre több okunk van kételkedni benn, hogy valóban a *tudományt ábrázolja. A paradigma előtti korszakot követően ugyanis minden új elmélet elfogadása és szinte minden újfajta jelenség befogadása valójában megkívánta a korábbi paradigma lerombolását, és így a különböző, egymással versengő tudományos iskolák összeütközését. Az előre nem sejtett, új ismeretek egyszerű hozzáadódása a régiekhez csak szinte nem is létező kivétel lehet a szabály alól a tudomány fejlődésében. Ha komolyan vesszük a történeti tényeket, elkerülhetetlenül fölmerül bennünk a gyanú: hátha a tudomány működése nem is igazodik ahhoz az ideális sémához, melyet a tudományfejlődés kumulatív képe alapján feltételeztünk. Hátha egészen más a tudományos tevékenység természete?*

Mert, hogy a közkeletű elképzelések és a tények összevetéséből ennyit már sikerült megtudnunk, az eddig előadottakat újra áttekintve fölmerülhet bennünk: talán nemcsak hogy valóban ritka az új ismeretek kumulatív felhalmozódása, hanem elvi okokból is valószínűtlen? A normál tudomány, mely valóban kumulatív, sikerét annak köszönheti, hogy a tudósok képesek következetesen olyan problémákat választani, melyek a már meglévőhöz hasonló fogalmi apparátussal és eszközkészlettel megoldhatók. (Ez a magyarázata annak, hogy gyakran fékezi a tudomány fejlődését, ha túlzott figyelmet fordítanak bizonyos, a tudomány alkalmazása szempontjából fontos problémákra, anélkül, hogy számításba vennék, hogyan viszonyulnak azok a meglévő ismeretekhez és a rendelkezésre álló eszközökhöz.) Nem szabad azt hinnünk, hogy a tudós keresését nem irányítja semmi, amikor a meglévő ismeretek és a rendelkezésre álló eszközök alapján kiválasztott probléma megoldásán munkálkodik. Tudja, mit akar elérni, ennek megfelelően dolgozza ki eszközeit és irányítja gondolatait. Előre nem látott új ismeret, új felfedezés csak annyiban születhet, amennyiben a tudósnak a természetre és eszközeire vonatkozó várakozásai hamisnak bizonyulnak. A felfedezés súlya gyakran arányban lesz a létrejöttét előrejelző anomália nagyságával, valamint azzal, hogy mennyi erőfeszítésre volt szükség az anomália kiküszöböléséhez. Nyilvánvaló, hogy ilyen esetekben szükségképpen összeütközésbe kerül egymással az a paradigma, amelyen belül az anomália jelentkezett és az, amelyben azután az anomália „törvényes" ténnyé válik. A VI. fejezetben bemutattunk néhány esetet, amikor a felfedezés az addigi paradigma lerombolása által jött létre: az, amit ott láttunk, több volt történelmi esetlegességnél. Valójában ez a fölfedezések létrejöttének egyetlen hatékony módja.

A most elmondottak még világosabban érvényesülnek új elméletek létrehozásának esetében. Elvileg összesen három jelenségtípus van, mely alkalmat adhat új elmélet létrehozására. Az első típust az érvényben lévő paradigmák által már kellően megmagyarázott jelenségek alkotják: ezek csak néha adnak elegendő ösztönzést, illetve megfelelő kiindulópontot az elméletalkotáshoz. Ha mégis új elmélet forrásává válnak, ahogy ezt a VII. fejezet végén bemutatott három híres

anticipáció esetében láttuk, a létrejövő elmélet ritkán talál kedvező fogadtatásra, ugyanis a természet nem ad semmiféle támpontot az elméletek megkülönböztetéséhez. A második csoportba azok a jelenségek tartoznak, melyek mibenlétéről az érvényben lévő paradigmák kellő felvilágosítást adnak ugyan, de részleteiket csak az elmélet további kifejtése útján lehet megérteni. A tudósok kutatómunkájának legnagyobb részét ilyen jelenségek vizsgálata tölti ki, de e kutatások célja inkább a meglévő paradigmák továbbfejlesztése, nem pedig újak létrehozása. Csak ha ezek a továbbfejlesztést célzó próbálkozások kudarcot vallanak, fordulnak a tudósok az itt alkalmazott felosztás harmadik tipusába tartozó jelenségek felé: hozzálátnak az elismert anomáliák vizsgálatához,melyeket az jellemez, hogy makacsul ellenállnak minden kisérletnek, mely az érvényben lévő paradigmák valamelyikébe igyekszik illeszteni őket. Csak az e tiusba tartozó jelenségek lehetnek új elmélet forrásai. A paradigmák a tudósok látókörébe eső minden jelenség elméletileg meghatározott helyét kijelölik, kivéve az anomáliákét.

Ha tehát az új elmélet azért jön létre, hogy megszüntesse az eddig elfogadott elmélet és a természet között mutatkozó anomáliákat, akkor a sikeres új elméletnek bizonyos pontokon más előrejelzéseket kell adnia, mint amilyenek az előző elméletből következtek. Ha a két elmélet logikailag összeegyeztethető volna egymással, ez nem volna lehetséges. Az új ellmélet elfogadása kiszorítja a régi elméletet. Még az energiamegmaradás elve is, amely ma olyan logikai felépítménynek tűnik, mely csak tőle függetlenül létrehozott elméletek közbejöttével kapcsolódik a természethez, sem jöhetett létre másképp, mint egy korábbi paradigma lerombolása által. A válságban, melynek az energiamegmaradás elve a maga létrejöttét köszönheti, lényeges szerepet játszott az, hogy kiderült: a kalorikus hőelmélet bizonyos, újabban megfogalmazott következményei összeegyeztethetelenek a newtoni dinamikával. Az energiamegmaradás elve csak akkor nyerhetett polgárjogot a tudományban, amikor már föladták a kalorikus elméletet. És csak akkor kezdték logikailag magasabb szintű elméletnek tekinteni, mely nem áll ellentmondásban a korábbi elméletekkel, amikor már egy ideje a tudomány szerves részeként működött. Kérdéses, hogy elképzelhető-e egyáltalán új elmélet létrejötte anélkül, hogy ilyen, a természetre vonatkozó korábbi vélekedések egy részét szétzúzó változások történnének. Semmi sem zárja ki ugyan azt a lehetőséget, hogy a későbbi elmélet logikailag magában foglalja a korábbit, a történelmi tényanyag alapján azonban ez nemigen látszik valószínűnek.

Úgy vélem, egy évszázaddal ezelőtt még megtehettük volna, hogy ezzel le is zárjuk a tudományos forradalmak szükségszerűségének vizsgálatát. Ma azonban, sajnos, nem így áll a dolog, ugyanis a tudományos forradalmakról itt előadott felfogásunk nem tartható, ha elfogadjuk a tudományos elméletek mibenlétének és szerepének legelterjedtebb jelenkori értelmezését. Ez az értelmezés, mely szorosan kapcsolódik a korai logikai pozitivizmushoz, és a későbbi tudományelméletek sem vetették el kategórikusan, úgy korlátozná az elfogadott elméletek érvényességi körét és jelentését, hogy semmiképpen se kerülhessenek összeütközésbe valamely későbbi kialakult elmélettel, amely részben ugyanazon természeti jelenségeket érintő előrejelzéseket ad. A legismertebb és a legerősebb érv a tudományos elmélet e leszűkített fogalma mellett a modern einsteini dinamika és a Newton *Principiájából eredő, korábbi dinamikai egyenletek közötti viszonyról folyó vitából bontakozik ki. Az itt képviselt álláspont szerint e két elmélet alapjait tekintve összeegyeztethetetlen, nagyjából olyan viszonyban állnak egymással, mint a kopernikuszi*

csillagászat Ptolemaiosz rendszerével: Einstein elméletét csak akkor fogadhatjuk el, ha elismerjük, hogy Newton tévedett. Ma csak egy kisebbség van ezen a véleményen. Ezért meg kell vizsgálnunk az e nézet ellen felhozott, legelterjedtebb érveket.

Az ellenvetések lényege a következőkben foglalható össze. A relativisztikus dinamika nem cáfolhatta meg a newtoni dinamikát, hiszen ez utóbbit teljes sikerrel használja a mérnökök többsége, sőt, bizonyos speciális esetekben még sok fizikus is. A korábbi elmélet használatának jogosultsága pedig éppen azon elmélet alapján igazolható, amely más alkalmazások esetében a helyére lépett. Einstein elméletének segítségével ki lehet mutatni, hogy Newton egyenleteiből mérőműszereinktől telhetően pontos előrejelzések adódnak az elmélet minden olyan alkalmazása esetén, amely eleget tesz néhány megszorító feltételnek. Például a newtoni elmélet akkor ad jó közelítést, ha a vizsgált testek relatív sebessége a fénysebességhez képest kicsi. Ha ez a feltétel és még néhány hasonló teljesül, akkor – úgy tűnik – Einstein elméletéből, annak speciális eseteként, levezethető Newton elmélete is.

Csakhogy folytatódik az ellenvetés, lehetetlen, hogy egy elmélet ellentmondjon valamelyik speciális esetének. Az einsteini elmélet csak azért látszik cáfolni a newtoni dinamikát, mert Newton néhány követője nem járt kellő körültekintéssel azt állítván, hogy a newtoni elmélet teljesen pontos eredményeket ad, illetve azt, hogy igen nagy relatív sebességeknél is érvényes. Mivel semmiféle bizonyítékuk nem lehetett állításaikra, megszegték a tudomány normáit, amikor ilyen kijelentéseket tettek. Amennyiben elfogadjuk, hogy Newton elmélete valaha is érvényes bizonyítékon alapuló, valóban tudományos elmélet volt, akkor azt is el kell fogadnunk, hogy ma is az. Einstein csak az elmélet bizonyos túlfeszített – valójában sohasem igazán tudományos – értelmezéseiről bizonyíthatta be, hogy tévesek. Ha megtisztítjuk Newton elméletét ezektől a merőben egyéni túlzásoktól, akkor az elméletet nem lehet és sohasem lehetett kétségbe vonni.

Ilyenféle érveléssel bármilyen elméletet támadhatatlanná tehetnénk, amelyet elég sok képzett tudós valaha is sikerrel használt. Például az oly sokat becsmérelt flogisztonelmélet segítségével sikerült rendet teremteni egy egész sor fizikai és kémiai jelenség területén. Megmagyarázta, miért égnek az éghető anyagok: sok flogiszton van bennük; és arra is magyarázatot adott, miért rendelkeznek a fémek sokkal több közös tulajdonsággal, mint érceik. E felfogás szerint minden fém különböző, flogisztonnal kevert elemi földekből áll, és a minden fémben jelenlévő flogiszton hozza létre a közös tulajdonságokat. Ráadásul a flogisztonelmélet megmagyarázott jó néhány olyan reakciót is, melynek során szén, kén és más hasonló anyagok égésekor savak keletkeznek. Arra is magyarázatot adott ez az elmélet, hogy zárt térben folyó égés miért jár térfogatcsökkenéssel: az égéskor felszabaduló flogiszton „elrontja" az őt elnyelő levegő rugalmasságát, ugyanúgy, ahogy a tűz „elrontja" az acélrugó rugalmasságát. Ha a flogisztonelmélet követői csak ezekre a jelenségekre tartották volna érvényesnek elméletüket, akkor azt sohasem lehetett volna kétségbe vonni. Hasonló érvelésekkel módunk volna megvédeni bármely elméletet, melyet valaha is sikerrel alkalmaztak valamely jelenségcsoportra.

Csakhogy valójában csak akkor lehet így megvédeni az egyes elméleteket, ha alkalmazásuk körét olyan jelenségekre és olyan pontosságú megfigyelésekre korlátozzuk, amelyekkel már a rendelkezésre álló kísérleti bizonyítás is foglalkozik. Ha ezt a megszorítást egy lépéssel továbbvisszük (márpedig aligha lehet elkerülni ezt a lépést, ha az elsőt már megtettük), akkor azt is ki kell mondanunk, hogy a

tudósoknak nem szabad „tudományos" igényű kijelentést tenniük semmiféle, még meg nem figyelt jelenségről. E megszorításból már jelenlegi formájában is az következik, hogy a tudósnak saját kutatásai közben nem szabad az addig követett elméletre támaszkodnia, ha a kutatás olyan területre lép, vagy olyan pontosságra törekszik, melyre az elmélet korábbi alkalmazásaiban nincsen precedens. Az ilyen tilalmak logikailag nem kifogásolhatók. Elfogadásuk azonban a tudományt előrelendítő kutatás végét jelentené.

Az eddig elmondottak alapján tulajdonképpen ez az állítás is tautológia. Kötelező érvényű paradigma elfogadása nélkül nem lehetséges normál tudomány. A paradigma érvényességének olyan területekre és olyan pontosságú leírásokra is ki kell terjednie, amelyekre nincs teljes értékű precedens. Másképp a paradigma nem adhatna még megoldatlan rejtvényeket. Azt is észre kell vennünk, hogy nem csak a normál tudománynak elengedhetetlen feltétele egy paradigma követése. Ha a meglévő elmélet csak már a meglévő alkalmazása tekintetében kötelezné a tudósokat, akkor nem érhetnék őket meglepetések, nem jelentkezhetnének anomáliák és válságok. Csakhogy valójában éppen ezek mutatják meg, hogy milyen irányban érdemes rendkívüli kutatásokat indítani. Ha szó szerinti értelemben alkalmazzák ezeket a pozitivisztikus megszorításokat, melyek a tudományos elméletek jogos alkalmazhatóságának körét hivatottak meghatározni, akkor kikapcsolják azokat a mechanizmusokat, melyek kijelölik a tudományos közösség számára azokat a problémákat, melyek alapvető változást hozhatnak. És amikor valóban ez történik, akkor a tudományos közösség helyzete szükségképpen igencsak hasonlít megint a paradigma előtti állapothoz: mindenki műveli a tudományt, tevékenységük tiszta eredménye azonban aligha nevezhető tudománynak. Ha ezt belátjuk, van-e okunk csodálkozni azon, hogy a tudomány érdemleges előrelépésének ára a tévedés kockázatának vállalása?

És ami még ennél is fontosabb, a pozitivista érvelésben árulkodó logikai hézagot találunk, mely rögtön visszavezet a forradalmi változás lényegéhez. Valóban levezethető a newtoni dinamika a relativisztikus dinamikából? Hogyan festene egy ilyen levezetés? Vegyünk egy $E_1, E_2, \ldots, E_n$ állításhalmazt, mely együttesen a relativitáselmélet törvényeit fejezi ki. Ezek az állítások a térbeli helyzetet, az időt, a nyugalmi tömeget stb. jelölő változókat és paramétereket tartalmaznak. Logikai és matematikai eszközökkel egész sor további állítás vezethető le belőlük, ezek egy része megfigyelés útján ellenőrizhető. Ahhoz, hogy bebizonyíthassuk: a newtoni dinamika az így kapott elmélet speciális esete, az E_1 -eket további állításokkal kell kiegészítenünk – például ki kell mondanunk, hogy

$$\left(\frac{v}{c}\right) < 1$$

– vagyis,korlátoznunk kell a paraméterek és a változók tartományát.

Az így kibővített állításhalmazból azután újabb műveletekkel levezethető egy $N_1\, N_2 \ldots N_n$ halmaz, mely formailag azonos Newton mozgástörvényeivel, gravitációs törvényeivel stb. Látszólag sikerült néhány korlátozó feltétel bevezetésével levezetnünk az einsteini dinamikából a newtoni dinamikát.

Csakhogy valójában téves a levezetés, legalábbis a következő vonatkozásban. Az igaz ugyan, hogy az N_i-k a relativisztikus mechanika speciális esetei, de nem azonosak Newton törvényeivel, illetve legfeljebb e törvények olyan új értelmezésével tehetők azonossá, amely lehetetlen lett volna Einstein előtt. Azok a változók

és paraméterek, amelyek az Einstein-féle E_i-kben is és ezekben is az einsteini teret, időt és tömeget jelölik. Csakhogy az így kapott einsteini fogalamaknak semmi esetre sem ugyanazok a fizikai valóságok felelnek meg, mint a hasonló nevet viselő newtoni fogalamaknak. (Newton szerint a tömeg megmarad; Einstein szerint átváltozhat energiává. Csak kicsiny relatív sebességeknél mérhető a kettő ugyanazon a módon, és ekkor sem jelenti szükségképpen ugyanazt.) A levezetett állítások csak akkor lennének newtoni állítások, ha másképp definiálnánk az N_i-ben szereplő változókat. Ha pedig megváltoztatjuk ezeket a definiciókat, nincs jogunk azt állítani, hogy levezettük Newton törvényeit, hacsak nem használjuk a jelenleg általánosan elfogadottól gyökeresen eltérő értelemben a „levezetés" fogalmát. Azt persze sikerült megmagyaráznunk, miért tűnhettek Newton törvényei valaha is érvényesnek. Megindokoltuk, miért jár el helyesen, mondjuk a gépkocsivezető, amikor úgy viselkedik, mintha newtoni világban élne. Hasonló indoklással tanítanak geocentrikus csillagászatot a földmérőknek. Csakhogy mindezzel még mindig nem bizonyítottuk be azt, amire a bizonyítást szántuk: nem sikerült kimutatnunk, hogy Newton törvényei Einstein törvényeinek határesetei. Ugyanis a határátmenetnél nemcsak a törvények formája változott meg, meg kellett változtatnunk a törvények által leírt univerzum strukturális alapelemeit is.

Einstein elméletének mindenekelőtt azért lehetett forradalmi hatása, mert a most bemutatott módon szükségessé tette bizonyos bevett és megszokott fogalmak jelentésének megváltoztatását. Bár a tudomány fogalomrendszerének így végbement átalakulása nehezebben megfogható, mint a geocentrikus világképről a heliocentrikus világképre, a flogisztonról az oxigénre, vagy a részecske-szemléletről a hullámszemléletre való áttérés, hatása nem volt kisebb emezekénél: a korábban érvényes paradigma alapokig ható lerombolásával jár. Sőt lehet, hogy a továbbiakban kiderül majd: ez a tudományok forradalmi irányváltásának alaptípusa. Éppen mivel nem járt új dolgok vagy fogalmak bevezetésével, szolgálhat a newtoni mechanikáról az einsteini mechanikára való áttérés különösen világos példaként arra, hogy a tudományos forradalom azt jelenti, hogy kicserélődik a fogalom-hálózat, melyen keresztül a tudósok a világot szemlélik.

Azzal, amit most elmondottunk, talán sikerült kellőképpen érzékeltetnünk, mi mindent tekinthetnénk magától értetődőnek, ha más volna a filozófiai közhangulat. A tudósok legalábbis valós különbségként érzékelik az elvetett régi és a helyére lépő új elmélet között tapasztalható eltérések zömét. Igaz ugyan, hogy bármikor megtehetjük, hogy az érvényét vesztett elméletet az új elmélet speciális esetének tekintjük, de ehhez a régi elméletet át kell alakítanunk. Mégpedig olyan átalakításra van szükség, amely él az utólagos bölcsességben rejlő előnyökkel és az újabb elmélet határozott irányítását követi. És még ha jogos eszköz volna is ilyen átalakítás nem adhat egyebet, mint olyan leszűkített elméletet, amely nem több, mint már meglévő ismeretek újrafogalmazása. Gazdaságossága révén az ilyen újrafogalmazás hasznos lehet ugyan, de ahhoz nem elegendő, hogy irányt mutasson a kutatásnak.

Ezzel tekintsük magától értetődőnek, hogy az egymást követő paradigmák szükségszerűen különböznek egymástól, és a különbségek kibékíthetetlenek. Megmondhatjuk-e világosabban, hogy ezek miféle különbségek? A legfeltűnőbb típust már több példán is megfigyelhettük. Az egymást követő paradigmák szerint másmás elemek alkotják a mindenséget, és ezek az elemek másképp viselkednek. Más nézetet fejeznek ki olyan kérdésekben: léteznek-e az atomnál kisebb részecskék;

anyagi természetű-e a fény; konzerválódik-e a hő és az energia? Ilyen anyagi különbségek mutatkoznak az egymást követő paradigmák között, s megértésükhöz nincs is szükség további példákra. Csakhogy a paradigmák nemcsak anyagi vonatkozásban különböznek egymástól, ugyanis csak egyik oldalukkal fordulnak a természet felé, másik oldalukon azonban az a tudomány áll, mely létrehozza őket. A paradigmákból fakadnak az érett tudományos közösség által egy adott pillanatban elfogadott módszerek, problémakörök és a megoldásokkal szemben támasztott kívánalmak. Így egy új paradigma elfogadása gyakran megkívánja, hogy a megfelelő tudományt is újra definiálják. Néhány régi problémát más tudományba helyezhetnek át, vagy teljes egészében „tudománytalannak" nyilváníthatnak. Más, korábban nem létező, vagy jelentéktelen problémák a kiemelkedő tudományos teljesítmény alaptípusává válhatnak az új paradigma hatására. És a problémákkal gyakran együtt változik annak a mértéke, hogy mit tekintenek igazi tudományos megoldásnak, mit puszta metafizikai spekulációnak, szójátéknak vagy matematikai játszadozásnak. A tudományos forradalomból kialakuló normál tudományos tradíció nem csak összeegyeztethetetlen, hanem sok esetben egyenest összemérhetetlen azzal a tradícióval, amelynek a helyébe lép.

A paradigmaváltás e finomabb hatásaira kitűnő példa Newton munkásságának hatása a XVII. század normál tudományos gyakorlatára. Newton születése előtt az évszázad „új tudományának" végre sikerült szakítania a jelenségek arisztoteliánus és skolasztikus magyarázataival, amelyek az anyagi testek esszenciáiára épültek. Azt az állítást, hogy a kő azért esik le, mert „természete" a világ középpontja felé hajtja, kezdték puszta tautologikus szójátéknak tekinteni, bár korábban másképp fogták föl. Ettől fogva a közönséges anyag elemi részecskéinek nagysága, alakja, helyzete és mozgása alapján kellett magyarázni az összes érzéki tulajdonságokat, így a színt, az ízt, sőt még a súlyt is. Aki az elemi atomokat egyéb tulajdonságokkal ruházta föl, az okkult, ezért tudományon kívüli eszközökhöz folyamodott. Moliére kifejezte az új szellemet, amikor egy orvost nevetségessé tesz, mert az ópiumnak mint altatószernek a hatását azzal magyarázza, hogy altató ereje van. A XVII. század második felében sok tudós inkább azt mondta, hogy az ópiumrészecskéket gömbölyű alakjuk teszi képessé arra, hogy elernyesszék az idegeket, melyeken ide-oda mozognak.

Korábban az okkult tulajdonságokon alapuló magyarázatoknak szerves funkciójuk volt az eredményes tudományos munkában. Amikor azonban a XVII. században a tudósok elfogadták és kötelező érvényűvé tették a jelenségek mechanikus-korpuszkuláris magyarázatát, egy egész sor tudomány vált eredményesebbé, megszabadulva az általánosan elfogadott megoldási módszerekkel dacoló problémáktól, s más problémákkal váltva föl őket. Például Newton háron dinamikai mozgástörvénye nem is annyira új kísérleteknek köszönhető, hanem inkább annak, hogy jól ismert megfigyeléseket igyekeztek újraértelmezni elemi semleges részecskék mozgásai és kölcsönhatásai alapján. Vegyünk egyetlen konkrét példát! Mivel semleges részecskék csak akkor hathatnak egymásra, ha érintkeznek, a mechanikus-korpuszkuláris szemlélet teljesen új tudományos kutatási témára irányította a figyelmet: elkezdték vizsgálni, hogyan módosul a szemcsék mozgása ütközések következtében. Descartes fogalmazta meg a problémát, és tőle származik első helyesnek vélt megoldása is. Huyghens, Wren és Wallis részben összeütköző ingasúlyokkal kísérletezve, főleg azonban a mozgás korábban is jól ismert jellemzőit az új problémára alkalmazva fejlesztette tovább a kérdést. Eredményeiket

aztán Newton beépítette mozgástörvényeibe. A harmadik törvényben szereplő egyenlő „hatás" és „ellenhatás" nem más, mint a két test összeütközésekor a mozgásmennyiségben bekövetkező változás. Ugyanezen mozgásmennyiség-változáson alapul a dinamikus erőnek a második törvényben hallgatólagosan benne foglaltatott definíciója. Ebben az esetben és a XVII. század folyamán még sokszor, a korpuszkuláris paradigma szülte nemcsak az új problémát, hanem jórészt a probléma megoldását is.

Newton munkássága jobbára olyan problémákra irányult, és olyan normákat valósít meg, amelyek a mechanikus-korpuszkuláris világképből származik ugyan, a munkásságából fakadó paradigma azonban további, részben romboló hatással volt a tudomány szerint indokolt problémákra és normákra. A bármely két anyagrészecske között fellépő természetes vonzóerőként értelmezett gravitáció éppolyan okkult minőség volt, mint annakidején a skolasztika „esési hajlama."

Ezért mindaddig, amíg érvényben maradt a korpuszkuláris szemlélet, azoknak, akik a Principiát mint paradigmát elfogadták, egyik legcsábítóbb feladata a gravitáció mechanikai magyarázatának kutatása volt. Newton maga is sokat foglalkozott ezzel a kérdéssel, majd a XVIII. században számos követője próbált megoldást találni rá. Az egyetlen lehetőségnek az látszott, hogy elvetik Newton elméletét, mivel nem képes megmagyarázni a gravitációt és sokan ezt is tették. Végül azonban e nézetek közül egyik sem győzött. Mivel a kutatók nem tudtak a Principia nélkül dolgozni, de arra is képtelenek voltak, hogy munkájukat a XVII. század korpuszkuláris normáihoz igazítsák, lassacskán elfogadták azt a nézetet, hogy a gravitáció valóban eleve adott tulajdonság. A XVIII. század közepén már szinte általánosan elfogadott volt ez az értelmezés, következménye pedig nyílt visszatérés (ami nem ugyanaz, mint a visszafejlődés) volt egy skolasztikus modellhez. A természetes vonzásokat és taszításokat mint az anyag fizikailag tovább nem egyszerűsíthető elsődleges tulajdonságait összekapcsolták a nagysággal, az alakkal, a helyzettel és a mozgással.

Ebből szükségszerűen következett, hogy megváltoztak a fizikai normái és problémaköre. Például az 1740-es években az elektromos jelenségek kutatói már beszélhettek a villamos fluidum vonzó „tulajdonságáról" anélkül, hogy ezzel nevetségessé váltak volna, mint Moliere doktora száz évvel azelőtt. Ezáltal az elektromos jelenségek lassanként új módon rendeződtek el és ez a rend igencsak különbözött a régebben feltételezettől, amikor is olyan mechanikus effluvium hatásának tekintették őket, amely csak érintkezéskor hathat. Különösen pedig amikor az elektromos távolhatás önálló vizsgálat tárgyává vált, a ma indukált feltöltődésnek nevezett jelenséget e távolhatás egyik következményének lehetett fölfogni. Korábban, ha egyáltalán észrevették ezt a jelenséget, az elektromos „atmoszférák" közvetlen hatásának, vagy a minden villamosságtani kísérletben elkerülhetetlen áramveszteségnek tulajdonították. Az induktív hatások új szemlélete volt a leideni palack franklini elemzésének és így azután a villamosságtan új, newtoni paradigmájának a nyitja. És nem is csak a dinamikát és a villamosságot érintette, hogy szabályos kutatási feladattá vált az anyag belső természetes erőinek keresése. A kémiai affinitásra és a szubsztanciós sorokra vonatkozó bőséges XVIII. századi irodalom is a newtoni elméletnek ebből a mechanikán túlmutató jellegéből fakad. Azok a kémikusok, akik hittek abban, hogy a különböző kémiai anyagok között ilyen különböző vonzóerők lépnek fel, korábban elképzelhetetlen kísérleteket indítottak el és újfajta reakciók után kutattak. Az e módszerrel szerzett adatok

és az így kialakított kémiai fogalmak nélkül érthetetlen volna Lavoisier és még inkább Dalton későbbi munkássága. Az elfogadható problémákat, fogalmakat és magyarázatokat szabályozó normák változásai átalakíthatnak egy egész tudományt. A következő fejezetben még azt a föltevést is megkockáztatom, hogy bizonyos értelemben átalakítják a világot.

Bármely tudomány fejlődésének szinte minden szakaszából kiragadhatók más példák is arra, hogy az egymást követő paradigmák között vannak ilyen nem lényeges különbségek. Most elégedjünk meg két jóval rövidebb, további illusztrációval! A kémiai forradalom előtt a kémia egyik elismert feladata volt, hogy megmagyarázza a kémiai anyagok tulajdonságait és e tulajdonságoknak a kémiai reakciók során bekövetkező változásait. A kémikusoknak néhány kezdetleges „alapelem" segítségével – ilyen volt a flogiszton is – meg kellett magyaráznia, hogy egyes anyagok miért savasak, mások miért fémesek vagy éghetőek stb. Ez a munka nem is volt eredménytelen. Már említettük, hogy a flogiszton érthetővé tette, miért van a fémeknek oly sok közös tulajdonságuk, és hasonló indoklást fejthettünk volna ki a savakra vonatkozóan is. Végül azonban Lavoisier reformja végzett a kémiai „alapelemekkel", s így megfosztotta a kémiát néhány tényleges és sok rejtett magyarázat lehetőségétől. E veszteség ellensúlyozásaként meg kellett változtatni a normákat. Szinte az egész XIX. századi kémiáról elmondható, hogy nem vetett rossz fényt egy elméletre, ha nem tudta megmagyarázni a vegyületek tulajdonságait.

Vagy íme, még egy példa: Clerk Maxwell, a fény hullámelméletének más XIX. századi védelmezőihez hasonlóan, biztos volt benne, hogy a fényhullámok valamiféle anyagi éterben terjednek. Legkiválóbb kortársai közül sok tekintette állandó feladatának ilyen hullámokat közvetítő mechanikai közeg kigondolását. Saját elmélete azonban, a fény elektromágneses elmélete, nem számolt a fényhullámokat hordozni képes közeggel, sőt, nyilvánvalóan még meg is nehezítette ennek feltételezését. Kezdetben éppen ezért a többség elutasította Maxwell elméletét. Csakhogy, éppen úgy, mint Newton elmélete, Maxwellé is szinte nélkülözhetetlennek bizonyult, és amikor paradigmává emelkedett, megváltozott a tudományos közösség magatartása vele szemben. A XX. század első évtizedeiben már egyre inkább színlelésnek tartották Maxwell ragaszkodását a mechanikus éter létezéséhez – pedig biztosan nem az volt –, és félhagytak az éterikus közeg kigondolására irányuló próbálkozásokkal. Immár nem tekintették tudománytalannak, hogy elektromos „eltolásról" beszéljenek anélkül, hogy pontosan meghatároznák, mi is az, ami elmozdul. Az eredmény ebben az esetben is egy sor új probléma és norma volt, amelyek végül is nagymértékben hozzájárultak a relativitáselmélet létrejöttéhez.

Tanulmányunk központi tételének szempontjából nem volnának ilyen fontosak ezek a jellegzetes szemléletváltozások, melyek után a tudományos közösségek mást tekintenek jogos problémának és jogos megoldási módnak, mint annak előtte, ha feltételezhetnénk, hogy a váltások mindig azt is jelentik, hogy a tudomány módszereit tekintve előrelép. Ha így volna, úgy tűnhetne, hogy a váltások hatásai is összeadódnak. Nem csoda, hogy egyes történészek szerint a tudományok története azt mutatja, hogy az ember egyre érettebben és pontosabban látja a tudomány természetét. Csakhogy még a tudományos elméletek kumulatív felfogásánál is nehezebben védhető az az álláspont, amely a tudományos problémáknak és normáknak a fejlődését tekinti kumulatív folyamatnak. Bár a XVIII. században a tudósok többségének a munkájára kedvezően hatott, hogy félhagytak a gravitáció

megmagyarázására irányuló próbálkozásokkal, ez nem teszi a problémát önmagában jogosulatlanná; az eleve adott természetes erőkkel szembeni ellenvetések nem voltak sem eleve tudománytalanok, sem pedig a szó pejoratív értelmében metafizikaiak. Nincs olyan külső mérce, amelynek alapján így értékelhetnénk. Az, ami történt, nem jelentette sem a normák leszállítását, sem felemelését, hanem egyszerűen az új paradigma elfogadása szükségessé tette a megváltozásukat. Egyébként a változás azóta fordítva is végbement, és ez újból megtörténhet. A XX. században Einsteinnek sikerült magyarázatot találnia a tömegvonzásra és ezzel a tudomány olyan szabályokhoz és problémákhoz tért vissza, amelyek – legalábbis az itt tárgyalt vonatkozásban – közelebb állnak Newton elődeinek, mint követőinek szabályaihoz és problémáihoz. Vagy vegyünk egy másik példát: a kvantummechanika fejlődése megfordította azt a módszertani tilalmat, amely a kémiai forradalom idején jött létre. Ma a kémikusok igyekeznek, mégpedig nem is kis sikerrel, megmagyarázni a kísérleteiknél fölhasznált és létrejövő anyagok színét, halmazállapotát és más tulajdonságait. Lehetséges, hogy hasonló fordulat zajlik jelenleg az elektromágneses elméletben. A mai fizikában a tér immár nem tehetetlen és homogén szubsztancia, mint Newton és Maxwell elméletében volt; új tulajdonságainak némelyike hasonló azokhoz, amelyeket valaha az étemek tulajdonítottak. Egy napon talán azt is megtudjuk, hogy mi is az elektromos eltolás.

A most bemutatott példánkban a hangsúly eltolódott a paradigmák kognitív szerepétől normatív funkciójuk felé, és ezáltal jobban megérthetjük, miként alakíthatják a paradigmák a tudományos életet. Korábban a paradigmákkal elsősorban mint a tudományos elméletek hordozóival foglalkoztunk. Ebben a szerepben úgy működnek, hogy megmutatják a tudósoknak, hogy milyen entitásokat tartalmaz a természet és milyeneket nem, és hogy miként viselkednek ezek az entitások. Ez a tájékoztatás térképet eredményez, a térkép részleteit azonban az érett tudományos kutatás tisztázza. Mivel pedig a természet túl bonyolult és változatos ahhoz, hogy vaktában kutassuk, a tudomány fejlődése számára a térkép éppoly nélkülözhetetlen, mint a megfigyelés vagy a kísérlet. Az általuk megtestesített elméletek révén a paradigmák lényeges szerephez jutnak a kutatómunkában. Csakhogy más szempontból is alkotóelemei a tudománynak és minket most éppen ez az összefüggés érdekel. Az imént látott példák ugyanis azt mutatják, hogy a paradigmák nemcsak térképet adnak a tudós kezébe, hanem útmutatást is nyújtanak a térképkészítéshez. A paradigma elsajátításával együtt a tudós az elméletre, módszerre és normákra is szert tesz; ezek általában felbonthatatlan egységet alkotnak. Ezzel magyarázható, hogy amikor a paradigma megváltozik, rendszerint vele együtt lényegesen megváltoznak azok a kritériumok is, melyek alapján eldöntik a problémák és a javasolt megoldások létjogosultságát.

Ezzel az észrevétellel visszatérünk oda, ahonnan e fejezet elején elindultunk: ez az első határozott utalás arra, hogy miért vetődnek föl az egymással versengő paradigmák közötti választáskor szükségképpen olyan kérdések, amelyeket a normál tudomány kritériumai alapján nem lehet megválaszolni. Amennyiben (jelentős mértékben, de nem teljesen) két tudományos iskola különbözik abban a kérdésben, hogy egyáltalán mit tekintenek problémának és megoldásnak, szükségképpen a süketek párbeszédét folytatják, amikor egymás paradigmájának egymáshoz viszonyított értékét vitatják. A részben többnyire körben forgó érvelésbe torkolló vita mindkét paradigmáról kimutatja majd, hogy többé-kevésbé eleget tesz a magasabb kritériumoknak, és nem elégít ki néhányat az ellenfél általa megszabott kritériu-

mok közül. Más okai is vannak, hogy szinte sohasem tökéletes a logikai kapcsolat a paradigma körüli vitákban. Például mivel egyetlen paradigma sem old meg minden általa leírt problémát, és mivel nincs két paradigma, amelyik ugyanazokat a problémákat hagyná megoldatlanul, a paradigma körüli viták mindig magukban foglalják a kérdést: mely problémák megoldása fontosabb? Mint az egymással versengő normarendszerek vitája, az értékek kérdése is csak olyan kritériumok alapján dönthető el, amelyek teljesen kívül esnek a normál tudományon, s éppen ez – külső kritériumok igénybevétele – teszi a paradigmák körüli vitákat a legnyilvánvalóbban forradalmivá. Kockán forog azonban még valami, ami a normáknál és értékeknél is fontosabb. Eddig csak azt igyekeztem bebizonyítani, hogy a paradigmák a tudomány lényeges alkotóelemei. A következőkben azt szeretném megmutatni, hogy bizonyos értelemben a természetnek is lényeges alkotóelemei.

in: A tudományos forradalmak szerkezete,
Bp. Gondolat, 1984. 69-79.o., 128-152.old.

JASPERS:

BEVEZETÉS A FILOZÓFIÁBA

1. Mi a filozófia?

A filozófia mibenlétét és értékét illetően ellentétesek a vélemények. Van, aki nagyszerű revelációkat vár tőle, más közömbösen nézi, haszontalan agygyötrésnek tartja. Némelyek áhítattal tekintenek rá, mint kivételes emberek nagyszerű törekvésére, mások lenézik, mint álmodozók felesleges erőlködését. Az egyik ember szerint mindnyájunké, ezért alapjában egyszerűnek és érthetőnek kell lennie, a másik reménytelenül bonyolultnak tartja. S valóban, az a valami, ami a filozófia, szolgáltat olyan példákat, melyek ezeket az ellentétes véleményeket egyaránt igazolják.

A tudós szerint a filozófia leggyengébb oldala az, hogy nem juttat bennünket általános érvényű tételekhez, nem produkál olyasmit, amit megismerésünkkel birtokba vehetünk. Míg a tudományok a maguk területén kényszerítő bizonyosságú és általánosan elfogadott tételeket alkotnak, a filozófia évezredek erőfeszítéseinek ellenére sem képes ilyesmire. Tagadhatatlan: a filozófiának nincsenek általánosan elfogadott, végérvényes tételei. Egy olyan nézet, amelyet kényszerítő erejű érvek alapján mindenki elfogad, már nem filozófia. Érvénye a *megismerhető*nek egy speciális területére korlátozódik.

A filozófia gondolkodást – ellentéteben a tudományokkal – nem jellemzi progresszív fejlődés. Hogy Hippokratésznál, a görög orvosnál messze előbbre jutottunk, kétségtelen. Az azonban aligha mondható, hogy megelőztük volna Platónt. Csak a tárgyi ismereteit haladtuk meg, természettudományos ismereteit, amelyekre épített. Filozófiai szempontból azonban aligha értük el színvonalát.

A filozófia lényegéből következik – s ez különbözteti meg a tudományoktól –, hogy semmilyen formában sem igényli az általános elfogadást. Az a bizonyosság, amelyre számot tart, nem tudományos, nem objektív, nem ugyanaz minden ész számára. Egyfajta belső bizonyosság az, amely az ember egész lényét érinti. Míg a tudomány mindig egyes tárgyakra vonatkozik, amelyeknek ismerete egyáltalán nem kötelező minden emberre, addig a filozófia a lét egészét érinti; az emberre mint emberre vonatkozik az igazság olyan erejével, hogy akárhogyan nyilatkozzék is meg, sokkal mélyebben érint bennünket, mint bármely tudományos ismeret.

A rendszerszerű filozófia természetesen kapcsolatot tart a tudományokkal. Mindig számol kora legújabb tudományos eredményeivel. De lényegében mégis más forrásból ered. Kezdetei korábbiak, mint bármely tudományé, akármely területen keresték is az emberek a tudást.

Az ilyen *tudomány nélküli filozófia* léte több vonatkozásban is nyilvánvaló.

Először: szinte mindenki alkalmasnak ítéli magát, hogy filozófiai dolgokban megállapításokat tegyen. Abban mindenki egyetért, hogy a tudományok területén a megfigyelés, a gyakorlás, a módszeres eljárás nélkülözhetetlen. A filozófiáról azonban az emberek általában azt gondolják, hogy e téren előzetes tanulmányok nélkül is lehetséges megállapításokat tenni, hogy saját ember voltunk, saját sorsunk, saját tapasztalatunk elegendő alap a filozófiai véleményalkotásra.

A filozófiához közeledni – természetesen – mindenkinek joga van. Azoknak a hosszadalmas utaknak azonban, amelyeken a filozófia specialistái járnak, csak akkor van értelmük, ha elvezetnek annak felismeréséhez, hogy mi a lét, s mi az ember helye a létben.

Másodszor: a filozófiai gondolatnak mindig saját alkotásunkként kell létrejönnie. Mindenkinek magának kell megalkotnia.

Hogy a filozofálás az embernek veleszületett hajlama, igazolják a gyermekek által feltett kérdések. Gyakran hallgatunk gyermek szájából olyan szavakat, amelyeknek filozófiai mélységük van. Néhány példa:

Egy gyermek elcsodálkozik és felkiált: „Megpróbálom elképzelni, hogy másvalaki vagyok, de mégiscsak én vagyok." Ez a fiú eljutott a bizonyosság egy általános forrásához: a lét tudatáig önmaga tudata révén. Belegabalyodott énjének titkába, abba a titokzatosságba, mely semmi egyéb módon meg nem fogható. Kérdés formájában, de mégiscsak a végső realitás előtt állott.

Egy másik fiú a teremtés történetét hallgatta: „Kezdetben teremté Isten az eget és a földet..." – s rögtön feltette a kérdést: „És mi volt a kezdet előtt?" Ez a gyermek megérezte, hogy a kérdések száma végtelen, az értelem számára nincs végállomás, s hogy záró válasz nem is lehetséges.

Egy kislány az erdőben sétált édesapjával, s hallgatta a tündérekről szóló történeteket, hogy tudniillik azok éjszakánként ott sétálnak a tisztáson. „No persze tündérek nincsenek..." – mondja az apa, s áttér a realitásokra. Leírja a nap járását, felveti a kérdést, hogy vajon a föld forog-e avagy a nap, s kifejti miért indokolt feltételezni, hogy a föld gömb alakú, s hogy forog a tengelye körül. „Ó, ez nem így van – mondja a kislány, és dobbant a lábával –, a föld szilárdan áll. Én csak azt hiszem, amit látok." „Nos – mondja az apa –, Istenben sem hiszel? Hiszen őt sem látod!" A kislány egy pillanatra zavarba jött, de aztán nagy biztonsággal kifejtette: „Ha nem volna valamiféle Isten, mi egyáltalában nem volnánk." Ezt a kislányt megragadta a lét csodája: hogy tudniillik a dolgok nem jöhetnek létre önmaguk által. S megértette, hogy mások azok a kérdések, amelyek a világ egy-egy meghatározott tárgyára vonatkoznak, és megint mások azok, amelyek létünk egészét érintik.

Egy másik kislány megy fel a lépcsőn, hogy meglátogassa nagynénjét. Elkezd gondolkodni: ni csak, minden változik, folyamatban van, aztán elmúlik, mintha sose lett volna. „De hát mégiscsak kell lennie valaminek, ami szilárdan áll, mindig ugyanaz... Járom ezeket a lépcsőket útban a nagynénémhez, ez olyan valami, ami ilyenkor nem megy ki az eszemből." A dolgok általános elmúlásán való csodálkozás és az emiatti félelem keresi itt a menekülés elveszett útját.

Ha összegyűjtené valaki ezeket a történeteket, a gyermeki filozófia gazdag tárházát alkothatná meg. Mondják ugyan néhá, hogy a gyermekek bizonyára a szüleiktől hallottak ezekről a dolgokról, de ez az ellenvetés nyilvánvalóan nem alkalmazható a gyermek valóban fontos kérdéseire. Az az érvelés, hogy a gyermekek később nem folytatják ezt a filozofálást, ilyenféle nyilatkozataik tehát csak

véletlenek, nem veszi fegyelembe azt, hogy a gyermekeknek gyakran vannak olyan adottságaik, amelyek felnőtt korukra elcsökevényesednek. Az évek múlásával mintha a konvenciók és vélelmek, a meghunyászkodás és a kérdezés nélküli elfogadás börtönébe jutnának, s ott elveszítenék egykori gyermek voltuk őszinteségét. A gyermek mindig ösztönösen reagál az élet spontaneitásaira. A gyermek észrevesz, megvizsgál és kutat olyan dolgokat, amelyek aztán később eltűnnek emlékezetéből. Elfelejti, ami egy pillanatra revelálódott előtte, s meglepődik, ha felnőttkorában elmondja neki valaki, mit mondott és miket kérdezgetett.

Harmadszor: spontán filozofálás nemcsak gyermekeknél fordul elő, hanem elmebetegeknél is. Néha – ritkán – mintha fellebbenne előttük az általános homály, s mélyreható igazságok tűnnének elő. Bizonyos lelki rendellenességek kezdetére éppen e megrázó metafizikai revelációkból lehet következtetni, bár ezek rendszerint olyan kifejezésekben nyernek formát, amelyekből aligha lehet jelentést kiolvasni. Van Gogh és Hölderlin esete kivétel. De e szellemmel teli revelációk aligha kelthetnek olyan érzést, hogy a homály, amelyben mindennapjainkat éljük, felszakadt volna. Sok egészséges ember tapasztalja álmából ébredve hogy – mire tlejesen felébred – furcsán megvilágosodó látomásai teljesen szétfoszlanak, s csak valami impresszió marad utánuk, amelyeket azonban már nem tud ismét visszaidézni. Mély igazság van abban, hogy a gyermekek és a bolondok mondják ki az igazat. De az az alkotó eredetiség, amelynek a nagy filozófiai eszméket tulajdonítani szoktuk, nem itt keresendő, hanem azoknak a nagy szellemeknek a körében, akik – s ilyenek a történelemben csak néhányan akadtak – meg tudták őrizni elfogulatlanságukat és függetlenségüket.

Negyedszer: a filozófia kikerülhetetlen. Mindig jelen van a hagyomány által közvetített közmondásokban, népszerű filozófiai szólamokban, az uralkodó közvéleményben, mely az emancipáltság kifejezésben öltött testet, a politikai nézetekben, de – a történelem kezdetei óta – mindenekelőtt a mítoszokban. Nincs menekvés a filozófia elől. A kérdés legfeljebb csak az, hogy tudatos-e ez a filozófia vagy sem, jó-e vagy rossz, zavaros-e vagy tiszta. Még aki elutasítja a filozófiát, a gyakorlatban az is filozofál.

Mi hát a filozófia, amely ily egyetemesen és ilyen furcsa formákban nyilvánul meg?

A filozófust jelölő görög szó – *philoszophosz* – különbözik a *szophosz*-tól. A bölcsesség (a lényeg) kedvelőjét jelenti, megkülönböztetve őt attól, aki azt hiszi, hogy a bölcsesség birtokában van. A szó jelentése ma is érvényes: a filozófia lényege nem az igazság birtoklása, hanem az igazság keresése, tekintet nélkül arra, hogy hány filozófus hamisítja meg a szó értelmét dogmatizmusával, az oktató elvek tömegével, azzal a szándékával, hogy végérvényes és teljes legyen. A filozófia *úton-levést* jelent. Kérdései lényegesebbek válaszainál, s minden kérdése további kérdést szül.

De ez az úton-lét – az embernek időben folyó sorsa – mélységes lelki kielégülésre nyújt alkalmat, s emelkedett pillanatokban bizony a kiteljesülés érzetére is. Nem foglalható tudományosan megformulázott tételekbe, dogmákba, hitelvekbe: az ember lényegének történeti kiteljesedése ez, melyben maga a lét világosodik meg. Az ember egy bizonyos szituációjában a realitás eme megragadása: ez a filozófiai törekvések célja.

Hogy úton-levés közben kutatjuk, és hogy békét, pillanatnyi kielégülést találunk benne: persze mindez még nem meghatározása a filozófiának. A filozófiának

semmi sincs mellé vagy fölé rendelve. Nem lehet más egyébből leszármaztatni. Minden filozófia önmaga megvalósításában határozza meg önmagát. A filozófia lehetséges voltát csak megkísérelni lehet. A filozófia így az élő eszme megvalósulása lesz s egyszersmind elméledés erről az eszméről (reflexió); cselekvés és elmélkedés erről a cselekvésről, a kettő együtt. Csak e filozófiai kísérlet révén érthetjük meg az előre megformált gondolatot.

Persze másként is meghatározhatjuk a filozófia természetét, de egyik formula sem meríti ki a teljes jelentést, s egyik sem lehet kizárólagos. Az ókorban a filozófia – tárgya révén – az isteni és emberi dolgok tudása volt, a létnek mint létnek az ismerete, vagy úgy is meghatározták, hogy – célját tekintve – annak a megtanulása, hogyan kell meghalni; igyekvés a boldogságra a gondolkodás edzése által; törekvés az istenekhez való hasonlatosságra; s végül – a legtágabb értelemben – minden tudás tudása, minden művészet művészete s olyan tudomány, mely nem korlátozódik egy bizonyos területre.

Manapság a következő terminusokban szólhatunk a filozófiáról. Célja:

- a realitás megragadása az ősforrásnál,
- a realitás megragadása önmagamra irányuló gondolataimban, belső cselekvésemben,
- fogékonnyá tenni az embert az átfogó tartalom iránt, annak minden vonatkozásában,
- kísérletet tenni az emberek közötti kommunikáció megteremtésére békés vita keretében, az igazság minden viszonylatában,
- türelemmel és következetesen biztosítani a tudat éberségét a tévedéssel s mindazokkal a dolgokkal szemben, amelyek nyilvánvalóan idegenek tőle.

A filozófia annak az összpontosításnak az elve, amelynek révén az ember – a realitásban való részvétel közben – eljut önmagához. Jóllehet a filozófia egyszerű és pezsdítő eszmék formájában minden embert, minden gyermeket mozgósíthat, tudatos továbbépítése sohasem válik teljessé, mindig új és új vállalkozás keretében úgy kell megközelíteni, mint valami élő dolgot. A filozófia a nagy filozófusok műveiben bontakozott ki, miközben a kisebbekében visszhangra lelt. A filozófia feladat, mellyel míg ember él a földön, valamilyen formában szembe kell néznünk.

Manapság – nem először – alapjaiban támadják a filozófiát, teljességgel elvetik mint felesleges és veszedelmes dolgot. Haszontalanságnak tartják, ami nem segít bajainkon.

Az egyházi autoritás vélekedése azzal ítéli el a független filozófiát, hogy világi elmélkedés, ami eltávolít Istentől, s hiábavaló töprengésével megrontja az emberi lelket. A politikai szándék azon az alapon támadja, hogy a filozófusok csak különféleképp magyarázgatják a világot, holott a fő dolog a megváltoztatása volna. A két gondolkodási iskola egyaránt veszedelmesnek tekinti a filozófiát, mert szerintük kevésre értékeli a rendet, támogatja a függetlenség forradalmon inneni szellemét, becsapja az embert, és elvonja a gyakorlati feladatoktól. Azok is, akik egy kinyilatkoztatott isten által megvilágosítva feltételeznek egy másvilágot, s azok is, akik egy Isten nélküli itt-és-most világ mellett törnek lándzsát, egyaránt ki akarják irtani.

A haszon minden filléréért zajt csapó mindennapi közvélemény is hibáztatja a filozófiát. Thalészt, akit az első görög filozófusnak tartanak, kinevette a rabszolgalány, amikor látta, hogy a felhők vizsgálata közben beleesik a pocsolyába. Minek bámulja a messzi eget, ha a világ dolgaiban oly ügyefogyott?!

Igazolnia kell tehát magát a filozófiának? Ez elképzelhetetlen. Csak annak az alapján igazolhatná magát, amire nézve hasznos lehet. De hát a filozófia csak arra a minden embert megindító erőre hivatkozhat, amely filozófiai gondolkodásra késztet. A filozófia érdek nélküli törekvés, számára a hasznosság és a jogtalanság kérdései közömbösek; sajátos emberi törekvés ez, mely mindig folytatódni fog, míg ember él. Még a vele ellenséges csoportosulások sem tudják megfogalmazni eszméiket nélküle, s nélküle nem tudják azokat pragmatikus rendszerbe foglalni, mert ahhoz is filozófia kell – egy előre meghatározott célt szolgáló filozófia –, mint amilyennel a totalitarianizmusok rendelkeznek. Ezeknek a szisztémáknak a létezése is bizonyítja, mennyire elszakíthatatlan a filozófia az embertől. A filozófia mindig velünk van.

A filozófia nem tud harcolni, nem tudja igazolni igazságát, de kifejezheti magát. Ellen-nemállással válaszol, ha visszaverik, s nem hivalkodó, ha meghallgatásra talál. Az ember elapvető egyetemességének, minden ember egymáshoz tartozásának élő kifejezése.

Nagy rendszerező filozófiák léteztek már két és fél ezer évvel ezelőtt Nyugaton, Kínában és Indiában is. Nagy tradíciók intenek felénk. Hiába a filozófiai gondolkodás tág változatossága, hiába minden elnyomás és kölcsönösen kizárólagos igény az igazság birtoklására, minden filozófiában benne van az az egyvalami, amit senki sem birtokolhat, amely felé azonban annyi komoly erőfeszítés irányult: az örök filozófia, a *Philosophia Perennis*. Ha világosan és értelmesen akarunk gondolkodni, fel kell kutatnunk gondolkodásunknak ezeket a történelmi alapjait.

2. A filozófia eredete

A filozófiának mint módszeres gondolkodásnak a története mintegy huszonöt évszázaddal ezelőtt kezdődött. Mint mitológiai gondolkodásé azonban jóval hamarabb.

A kezdet mindazonáltal nem azonos az eredettel. A kezdet történeti dolog, és a gondolkodók által végbevitt óriási előmunkálatok eredményeit őrzi. A filozofálás ösztöne azonban mindig az eredetből fakadt. Ez indítja gondolkodásunkat filozófiai alkotásra, s a múlt filozófiája is csak ezen az alapon érthető meg.

Ez az eredet sokféle lehet. A *csodálkozás* kérdések feltevésére és véleményalkotásra késztet. A már megszerzett tudásban való *kételkedése* az embert kritikai vizsgálódásra indítja; az ember világos bizonyosságot keres. Végül a *magárahagyatottság* érzése és *félelme* önmaga felé fordítja vizsgálódását. Vegyük szemügyre ezt a három motívumot.

Először: Platón mondta, hogy a filozófia ősforrása a csodálkozás. Szemünknek köszönhetjük, hogy „látjuk a csillagokat, a napot és az égboltot. Ez ösztönzött bennünket a mindenség vizsgálatára, ebből nőtt ki a filozófia, a legfőbb jó, amit az istenek az embereknek juttattak". És Arisztotelész: „Az is méltó a csodálatotokra, hogy az ember hogyan kezd ma, és hogyan kezdett annak idején filozofálni. Eredetileg elcsodálkozott az elébe tárulkozó nehézségeken, aztán lépésről lépésre előrehaladt, s mind nagyobb jelentőségű problémákat vetett fel, olyanokat például, mint a holddal, a nappal és a csillagokkal kapcsolatos jelenségek és a világ keletkezése."

A csodálkozás tudás megszerzésére ösztönöz. Csodálkozás közben észreveszem tudásom hiányosságait. Tudásra törekszem, önmagáért a tudásért, nem pedig azért, hogy valamely közszükségletet kielégítsek.

Filozófiai gondolkodás közben az ember kiszabadul gyakorlati szükségleteinek kötelékeiből. Minden hátsó gondolat nélkül szemléli a dolgokat, az eget és a földet, és kérdi, mik ezek, miből lettek? S a kérdések válaszaitól nem vár semmi hasznot, csak egyfajta belső kielégülést.

Másodszor: amikor kíváncsiságom és bámulatom kielégült, akkor jön a kételkedés. Nézeteket halmoztam fel, de a kritikai vizsgálat után valamennyi nézetem bizonytalanná vált. Érzéki észrevételeink érzékszerveink függvényei, s nem megbízhatóak. Egyes esetekben nem egyeznek meg azzal, ami rajtunk kívül, észleléseinktől függetlenül, önmagában létezik. Kategóriáink emberi értelmünk kategóriái, s reménytelen ellentmondásokba keverednek. Minden tételt újabb tétel cáfol. Filozófiai fejlődésem megreked, mert kételkedésemet igyekszem alapvetően mindenre alkalmazni, szinte tobzódva az örömben, hogy szkeptikusan tagadok mindent és nem ismerek el semmit. De ezzel sem jutok előbbre egy lépéssel sem; vagy azt kérdezem: hol van hát az a bizonyosság, mely minden kétségnek felette áll, s elbír minden kritikát?

Descartes híres tétele: „Gondolkodom, tehát vagyok", az ő számára feltétlen bizonyosság volt akkor, amikor minden egyébben kételkedett. Mert gondolkodásomnak teljes tévessége, értelmem bármely elégtelensége sem tehát vakká engem azzal a realitással szemben, melynek értelmében már csak azért is léteznem kell, hogy gondolkodásom tévedhessen.

A módszeres kételkedés minden tudás kritikai vizsgálatára indít, és radikális kételkedés nélkül nincs is filozófiai gondolkodás. De itt felmerül a szörnyű kérdés: hogyan és mire alapozódik az a bizonyosság, melyre az ember a kételkedés révén tesz szert?

És *harmadszor*: amíg energiáimat a világ dolgainak megismerésére összpontosítom, amíg a bizonyosság felé vivő úton kétségeimmel viaskodom, külső dolgokba merülök. Nem magamra, a magam céljaira, a boldogságomra, az üdvözülésemre gondolok. Magamról teljesen megfeledkezve megelégszem a tudás megszerzésével.

Bezzeg megváltozik minden, mihelyt sajátos szituációmban észreveszem önmagamat.

A sztoikus Epiktétosz azt mondja: „A filozófia azzal kezdődik, hogy tudatára ébredünk gyengeségünknek és menthetetlenségünknek." Hogyan segíthetnék magamon gyengeségemben? Az ő válasza így hangzott: tekintsünk minden dolgot, amely fölött nincs hatalmunk, szükségszerűnek és számunkra közömbösnek; viszont állítsunk sorompóba mindent, ami tőlünk függ – eszméink formáját és tartalmát egyaránt –, a gondolkodás világosságának és szabadságának eléréséért!

S most vessünk egy pillantást emberi állapotunkra! Mindig valamilyen helyzetben vagyunk. A helyzetek változnak; lehetőségek adódnak. Ha elmulasztjuk őket, soha vissza nem térnek. Magam is munkálkodhatok helyzetem megváltoztatásán. De vannak helyzetek, melyek lényegileg megmaradnak, még ha pillanatnyi aspektusuk változik is, ha megrázó erejüket nem ismerjük is: meg kell halnom, szenvednem kell, változás tárgya vagyok, menthetetlenül bűnbe keveredem. Létünk efféle alaphelyzeteit határhelyzeteknek nevezzük. Úgy is mondhatnók, ezek a szituációk azok, amelyekből nem lábalhatunk ki, amelyeken nem változtathatunk. A csodál-

kozás és a kételkedés: ezeknek a határhelyzeteknek a felismerése. Ezek a filozófia legmélyebb eredetforrásai. Mindennapi életünk folyamán gyakran megkerüljük őket, becsukjuk szemünket, s úgy élünk, mintha ezek nem is volnának. Elfelejtjük, hogy meg kell halnunk, elfelejtjük bűneinket, elfelejtjük, hogy ki vagyunk szolgáltatva a változandóságnak. Csak a konkrét szituációkkal nézünk szembe, gyakorlati érdekeink ösztönzésére csak ezeket fordítjuk hasznunkra, csak ezekre válaszolunk elképzelésekkel és evilági célkitűzésekkel. De a határhelyzetekre ködösítéssel, vagy – ha valóban tudomásul vettük őket – kétségbeeséssel, esetleg személyiségünk újrateremtésével válaszolunk: a léttudatunkban történő változás révén önmagunkká válunk.

Emberi szituációnkat azonban úgy is jellemezhetnénk, *mint valamennyi világi lét megbízhatatlanságát.* Egyszerűen összetévesztjük a földet a léttel mint olyannal. Kedvező helyzetben lazítjuk figyelmünket, ész nélkül bizakodunk, egyébről sem akarunk tudni, csak aktualitásunkról. Bajban és nehéz helyzetben viszont elcsüggedünk. De amint kilábalunk a bajból, rögtön ismét belemerülünk az önfeledtség boldog állapotába.

Az efféle tapasztalat mindenesetre élesíti az ember elméjét. Életének fenyegetettsége arra kényszeríti, hogy biztonságot keressen. Azt reméli, hogy a természet legyőzésével és a társadalomba szerveződéssel biztosíthatja létét.

Az ember hatalmat szerez a természet felett, hogy szolgálatába állítsa. A tudománnyal és a technikával igyekszik biztonságát megteremteni. Az embernek a természet feletti uralmában azonban mindig marad egy kiszámíthatatlan elem, amelyből állandó félelem és végső csalódás következik: kemény munka, öregség, betegség és elkerülhetetlen halál. A természet csak egyes esetekben tekinthető legyőzöttnek, egészében nem vehetjük birokunkba.

Az emberek közösségekbe tömörülnek, hogy csökkentsék, illetve végleg megszüntessék a „mindenki harcát mindenki ellen". Biztonságuk megszerzése érdekében kölcsönös segítségnyújtásra törekszenek. De ennek is megvan a maga határa. Csak akkor lehetne az igazságosság és a szabadság teljes bizonyosságáról beszélni, ha volnának államok, amelyekben minden polgár az abszolút összetartás viszonyában állna polgártársaival, ha az igazságtalanságot szenvedett polgárért a többiek egy emberként állnának ki. De ilyen államot még nem láttunk. Azok, akik határhelyzetben és szorultságban kiálltak egymásért, legfeljebb kis létszámú csoportot alkottak, némelykor nem voltak többen néhány egyénnél. Az efféle biztonság: nyugodt idők tetszetős elképzelése volt, amikor a határhelyzeteket titok takarta.

Mindazáltal van valami ellensúlya a földi élet említett általános bizonytalanságának. Vannak a földön megbízható dolgok, amelyekre támaszkodhatunk. Van egy alap, amelyen megvethetjük lábunkat. Ez az alap: az otthon, a haza, a szülők, az ősök, a fivérek és nővérek, a férjek és a feleségek. Történelmi tradíciójú alapot nyújt az anyanyelv, a hit, s ilyen biztos támponttal szolgálnak a gondolkodók, a költők és a művészek alkotásai is. De azért ez az alap sem ad teljes biztonságot, ez sem tökéletesen megbízható. Mert ez is emberi alkotás; Isten nincs jelen e világban. A hagyománnyal kapcsolatban mindig helyénvaló feltenni egy kérdést. Mikor vizsgálat alá vesszük, rá kell kérdeznünk: mit mond, milyen bizonyosság rejlik benne; mi a lét, mi az, amire hagyatkozhatunk a hagyomány ősforrása szerint. A földi egzisztencia bizonytalansága azonban mindig figyelmeztetés: nem lehet számunkra elégséges ez a világ, hisz mindig valami másra is utal.

A határhelyzetek – a halál, bűn, változás, a világ bizonytalansága – a kudarc realitásával szembesítenek bennünket. Mit tehetek én a teljes kudarc ellen, melyet – ha őszinte vagyok – el kell ismernem?

A sztoikusok tanácsa – hogy vonuljunk vissza szabadságunkba, megőrizve szellemünk függetlenségét – nem vezet célra. A sztoikus nem látott bele elég mélyen az emberi gyarlóságba. Nem vette észre, hogy az ész önmagában üres, annyit ér, amennyit beleteszünk, s nem vette számításba az elmebaj lehetőségét sem. A sztoikus nem vigasztal meg bennünket. A független ész sivár, tartalmatlan. Remény nélkül hagy bennünket, tanítása nem nyújt módot belső átalakulásra, nem adja meg azt a boldogságot, hogy önmagunk legyőzésével szeretet töltsön el bennünket, nem tölt el reménységgel a jövő felé forduló várakozásunkban.

De azért már a sztoikusok törekvései is igaz filozófiára irányultak. Mivel forrásuk a határhelyzet észlelése volt, gondolkodásuk azt az alapvető törekvést mutatja, hogy a lét titkát az emberi kudarcban leljék fel.

Az ember számára döntő, hogy hogyan viszonylik ehhez a kudarchoz. Nem tud róla, s csak a végén döbben rá; világosan látja mint egzisztenciája végső korlátját; fantasztikus megoldások és vigaszok után kapkod; őszintén szembenéz vele, és elcsendesedik a megfejthetetlen előtt. Ahogyan felfogja kudarcát, az határozza meg, mivé válik.

A határhelyzetekben az ember vagy nem vesz észre semmit, vagy igazi létre ébred, mulandó földi egzisztenciája fölött és annak ellenére. Még a reménytelenség is – azáltal, hogy lehetséges lennie – a világon túlira utal.

Vagy másként megfogalmazva: az ember megváltást keres. Megváltást nyújtottak a megváltás egyetemes vallásai. Ezeket az jellemzi, hogy tárgyszerűen garantálják az igazságot és a megváltás realitását. Útjuk a személyes megtérés tényéhez vezet. A filozófia ezt nem tudja nyújtani, mégis minden filozófia – a megváltás analógiájára – túllép a világon.

Összefoglalva: a filozófia eredetét *a rácsoldálkozásban, a kételkedésben* és *magunkrahagyatottságunk érzetében* kereshetjük. Bizonyos esetekben a filozófia egy bizonyos belső fordulattal kezdődik, s ez egyben meg is határozza célját.

Platónt és Arisztotelészt a csodálkozás indította a lét természetének vizsgálatára. Descartes végtelen bizonytalanság közepette kereste a kényszerítő bizonyosságot. A sztoikusok az élet szenvedései közepette a szellem nyugalmát keresték.

Valamennyiük tapasztalatában van igazság, mindig valami történeti koncepcióba és nyelvezetbe burkolva. Ha magunkévá tesszük ezeket a filozófiákat, a bennük buzgó ősforrások történeti gyökeréig hatolunk.

Belső ösztönünk szilárd alapok felé, a lét mélye, az örökkévalóság felé törekszik.

Számunkra azonban talán mégsem ezek a legmélyebb, legabszolútabb források. Az a felfedezés, hogy a lét csoda: inspiráció forrása lehet; de arra csábít, hogy elforduljunk a világtól, s valami tisztán mágikus metafizikába meneküljünk. A bizonyosság kergetése a tudományos ismeretekre korlátozódik, melyek által tájékozódunk a világban. A sztoikus zavartalanság csak amolyan jobbhíján való megoldás, menekülés a teljes összeomlás elől. Mellette azonban megmarad az élettel szembeni elégedetlenség. Önmagában ez *három motívum* – a tudásra vezető rácsodálkozás, a biztonságérzethez vezető kételkedés, az önmagunkhoz vezető bizonytalanságérzet – nem elégséges mai filozófiai gondolkodásunkban.

A történelem e mai döntő fordulópontján, e történeti példa nélküli összeomlás és e komor hatalmasságok korában, az említett három motívum – reményeink ellenére – érényét vesztette. E motívumok csak akkor működésképesek, ha az emberek közötti kommunikációt nem zavarja semmi.

A történelem eddigi szakaszában szilárd közösségek, intézmények és általános eszmék formájában természetes szövetség állott fenn ember és ember között. A maga izoláltságában még az elszigetelt egyén is bizonyos fokig együvé tartozott a többivel. A mai bomlásnak egyik legvilágosabb jele viszont éppen az, hogy mind több az olyan ember, aki nem érti meg a másikat; mind több azok száma, akik csak összeakadnak és máris szétválnak, akik közömbösek egymás iránt, akik között nincs többé megbízható társulás vagy lojalitás.

Manapság az az általános helyzet – amely ténylegesen mindig is lé.ezett, de csak most vált döntő jelentőségűvé –, hogy képtelenek vagyunk a kölcsönös bizalomra; hogy meggyőződéseink, éppen mert annyira bizonyosak vagyunk bennük, ütköznek mások hitével; hogy mindig van egy határ, amelyen túl csak a harc látszik, a megegyezés reménye nélküli harc, mely elkerülhetetlenül eltiprást vagy megsemmisülést eredményez; hogy hazug emberek szíves és előzékeny szavakkal vakon szövetkeznek egymással, illetve vadak módjára támadnak egymásra. Mindez nem alkalmi véletlen, és nem jelentéktelen dolog. Ilyesmiről csak akkor beszélhetnénk, ha mégis léteznék egy olyan igazság, mely elszigeteltségünkben is kielégítene minket. Nem szenvednénk annyira a szó hiányától, illetve nem keresnénk egyetlen örömünket mások megszólításában, ha abszolút magányunkban bizonyosak lehetnénk az igazság felől. De hát csak a másik emberrel kapcsolatban lehetünk valakik, önmagunkban semmik sem vagyunk.

Csak az értelem és értelem, elme és elme, tehát egzisztencia és egzisztencia közötti kommunikáció lehet személytelen jelentések és értékek közvetítője. Védelem és támadás ilyen esetben olyan eszközökké válnak, amelyekkel nem győznek, hanem közelebb kerülnek egymáshoz a felek. A vita szeretetteljes vitává lesz, melynek folyamán mindegyik fél leteszi fegyverét a másik előtt. Igazi létbiztonság csak ott lesz, ahol a kommunikáció hátsó gondolatok nélküli az együtt élő emberek között; akik egyébként szabad közösségekben vitatkoznak egymással, egymással való társulásukat ideiglenesnek tekintik, semmit sem tartanak örök érvényűnek, de megvitathatónak tartanak mindent. Csak a kommunikációban teljesedik ki minden igazság, csak a kommunikációban lesz életünk nemcsak élet, hanem teljes élet is. Isten csak közvetve nyilvánítja ki magát, s csakis az ember ember iránti szeretetében. Az ész bizonyossága csak partikuláris és viszonylagos; alá van rendelve az egésznek. A sztoikus magatartás valójában üres és rideg.

Az a filozófiai magatartás, amelyről beszélünk, a kommunikáció hiányának nyomorúságába mélyeszti gyökerét. Arra kell tehát törekednünk, hogy igaz legyen hogy vitánk szeretetteljes legyen, mert a szeretet az, ami alapvetően közel hozza az egyik embert a másikhoz.

Ez a filozófiai törekvés ugyanarra a három filozófiai tapasztalatra vezethető vissza, melyeket már említettünk, s melyeknek jelentését most alaposabban meg kell vizsgálnunk a tekintetben, hogy vajon egyetértőek vagy ellenségesek-e az emberek közötti kommunikáció szempontjából.

Nos, elmodhatjuk, hogy a rácsodálkozás, a kételkedés és a határhelyzetek megtapasztalása valóban forrásai a filozófiának. De végső forrásának mégis a valódi kommunikációra való törekvés tekinthető, amely minden egyebet magába

foglal. Ez világos is, mert hiszen nem arra törekszik-e minden filozófia, hogy kapcsolatot találjon, hogy közölhesse magát, hogy meghallgattatásra leljen? S nem a közölhetőség-e az igazi lényeg, amely elválaszthatatlan az igazságtól?

A filozófia célja tehát a kommunikáció. S minden további célja is – a lét megismerése, a szeretetteljes megértés, a megegyezésre való törekvés – végül is a kommunikációban gyökerezik.

10. A filozófus függetlensége

Az ember függetlenségét minden totalitarianizmus elveti. Totalitariánus az egyház, mely kizárólagos hitet hirdet, totalitariánus az állam, mely – nem hagyva helyet az egyéniség számára, s még a szabad időt is ideológiájának sajátítva ki – minden humanitást a maga hatalma építésének eszközévé süllyeszt. A függetlenség manapság mintha csendesen eltűnt volna, s mindennapi létünket a tipikus, a szokványos, a problémátlan magától érthetőség hatja át.

A filozofálás azonban minden körülmények között a belső függetlenségünkért való küzdelmet jelenti. Mi ez a belső függetlenség?

Az antikvitás óta a filozófus képviselte a független embert. A kép meglehetősen ellentétes vonásokat mutat. A filozófus először is független azért, mert nem érez szükséget, függetleníti magát a javak világától és a szenvedélyek uralmától, mert aszkéta. Másodszor, mert nincs benne félelem, s túlnéz a vallás illúzióin. Harmadszor, mert nem vesz részt az államügyekben és a politikában, elkötelezettségek nélkül él, békés visszavonultságban, mint világpolgár. Ez a filozófus bizonyos esetekben azt hiszi, elérte az abszolút függetlenséget, a dolgokon kívüli lét előnyös helyzetét, melyből ki nem mozdíthatják, s melyben meg sem zavarhatják.

Az ilyen filozófust lehet csodálni, de hinni nem lehet neki. Igaz, számos ilyen típusú filozófus a szegénység, az egyedüllét, az állástalanság, az apolitikus magatartás révén ritka függetlenségre tett már szert, de az ilyesmiben egy olyan boldogság nyilatkozik meg, amely nem az örökkévalóból ered, hanem a sors csapásaival szembeni közömbösségből és egy olyan álláspontból, mely szerint az élet csak egy utazás.

Az ilyenek egyikében-másikában egoizmus és gőg is akad, közömbösség az emberi tennivalók iránt és dühös ellenségeskedés más filozófusokkal szemben. S valamennyien dogmatikusok is. Függetlenségük sem biztos, hogy igazi függetlenség: néha éppen valami érthetetlen és nevetséges függőséghez hasonlít.

Mindazáltal – akárcsak a bibliai vallás – ezek a filozófusok történeti forrásait képezik egyfajta lehetséges függetlenségnek. A velük való találkozás tápot adhat a mi szabadságtörekvéseinknek is, és talán éppen azzal, hogy megmutatja, nem élhetünk külön-külön a magunk elszigeteltségében. Ez a bennük megnyilvánuló függetlenség automatikusan új függőséggé válik; függőséggé a külső világtól, melytől elismerést szeretne kapni, befelé pedig a lappangó szenvedélyektől. A kései antikvitás filozófusainak útja sem kecsegtet bennünket semmivel. Jóllehet mindegyikük nagyszerű személyiség volt, szabadságuk megteremtéséért küzdve hideg figurák lettek, maszkok, amelyek mögött semmi sincs.

A függetlenség fogalma nagyon, szinte reménytelenül kétértelmű. *Például*: a filozófus, különösen a metafizikus, struktúrákat állít fel, mintegy játékból, melyek-

nek ura, hiszen korlátlanul az övéi. De mindjárt felmerül a kérdés: urává lesz-e az ember a gondolatainak azzal, hogy nem hisz Istenben, s folytatható-e alkotó játék biztos alap nélkül, önkényesen, öntörvényűen, elbűvölve alkotása küllemétől; vagy ellenkezőleg: mivel Isten felé orientálódik, s felülkerekedik a vitában, elkerülhetetlenül az abszolút lét nevében kénytelen szerepelni, mely mégsem lehet soha abszolút, s folytonosan javításra szorul.

A filozófus függetlensége tehát nem abban áll, hogy nem veti alá magát eszméknek és dogmáknak, hanem abban, hogy föléjük kerekedik. De úrnak lenni a dogmák felett megint kettőt jelenthet: jelentheti az önkényes elszakadást a kötöttségektől, s jelentheti a transzcendensben adott kötöttséget.

Egy másik példa: ha függetlenné akarunk válni, keresnünk kell a világon kívül egy arkhimédészi pontot. Ez komoly kérdés, s a benne rejlő probléma azt a kérdést veti föl, hogy valami külső hely-e ez az arkhimédészi pont (mely egyben az embert a maga függetlenségében egyfajta istenné is teszi), vagy pedig az a hely lenne, ahol az ember Istennel találkozik, ahol egymaga tapasztalhatja meg önnön függetlenségét, s mely egyedül teheti őt függetlenné a világtól.

A kétértelműség miatt ahelyett, hogy a függetlenség a történeti folyamatban út lenne önmagunkhoz, könnyen összetéveszthető a felelőtlenséggel, illetve azzal, hogy folytonosan valami egyébnek rendeljük alá önmagunkat. Énünk elvész, s ami megmarad belőle, azok csak különböző helyzetekben lejátszott különböző szerepek lesznek. Ez az álfüggetlenség, mint minden öncsalás, számtalan formát ölthet.

Így fölvehető egyfajta esztétikai magatartás minden dologgal szemben, legyen az ember, állat vagy kődarab. Az így létrejövő szemléleti képnek mégis „halott, élő szemekkel", minthogy nem indít életünket megalapozó döntésekre. Azok, akik így fogják fel a dolgokat, életüket hajlandók kockára tenni, de arra nem, hogy rábízzák a feltétlenre. Érzéketlenül az ellentmondások és abszurditások iránt, ugyanakkor fogékony érzékiséggel korunk nyomása alatt élnek, s arra törekszenek, hogy minél kevésbé legyenek e szorítás alatt, hogy saját tapasztalatuk és akaratuk függetlenségét megélhessék; olyan életet élnek, mely enged minden külső nyomásnak, befelé azonban érzéketlen marad, s a mindennapi lét csúcsának tekinti a látott dolgok megformulázását, összetévesztve a beszédet a létezéssel.

Azok, akik ezt az el nem kötelezett függetlenséget tartják mérvadónak, menekülnek önmaguk elől. A víziók gyönyöre lett számukra a lét szenvedélye, mintha a lét önmagát leplezné le ebben a mitikus gondolkodásban, mely egyfajta spekulatív költészetként is felfogható.

De a lét nem lepleződik le a puszta szemlélődésben. A legjámborabb egyéni látomás, a legékesebb beszédfordulatok, a legtalálóbb képek, a bölcsesség diktátori nyelve és próféciája: mindez nem elegendő, ha nincs kommunikatív szóértés.

Azok, akik abban a tévhitben élnek, hogy eljutottak a léthez, gyakran arra vágynak, hogy az ember kapcsolja ki az öntudatát. Így feloldódnak a lét fikcióiban, s ezek a fikciók mindig elrekesztik a visszakerülés útját önmagukhoz; csak egy belső elégedetlenség vezethet az igazi jámborság felismeréséhez, mely csakis az egzisztencia jelenében válhat reálissá; s amely ugyanakkor helytelennek ítéli azoknak a magatartását, akik olyannak veszik az életet, amilyen, s azt teszik, ami nekik tetszik.

A függetlenségnek ez az el nem kötelezett formája egy bizonyos intellektuális opportunizmusként is megnyilvánul. Az ellentmondásokkal való felelőtlen játék az ilyen embernek lehetővé teszi, hogy olyan magatartást öltsön, amilyent éppen

A függetlenség negatív megfogalmazása: mentesség a félelemtől, közömbösség a jó és balszerencsével szemben, a gondolkodónak inkább csak szemlélődő zavartalansága, immunitás az érzelmekkel és az ösztönökkel szemben. De az az *én*, aki így független, az saját énjének csupán kimért absztrakciója.

A függetlenség nem önmagából meríti tartalmát. Nem valami velünk született ajándék, nem vitalitás, nem faj, nem hatalomra törés, nem önmegvalósítás.

A filozófiai gondolkodás egy világon belüli függetlenségből táplálkozik, egy olyan függetlenségből, amely abszolút kapcsolatot tart a világgal, de ugyanakkor transzcendálja a világot. Az a függetlenség, melyből ez a kapcsolat hiányzik, üres, formális; nincs jelen saját tartalmában, nincs része a saját eszméjében, nem az egzisztenciára alapozódik. Ez a függetlenség önkényes, különösen ha tagadják. Mit ér felvetnünk a problémát, ha nincs hatalmunkban megoldani?

Ennek ellenkezőjét állapítja meg Nietzsche egyik radikális tételében: *Az ember csak akkor lehet szabad, ha Isten nincs. Mert ha van, akkor az ember nem növekszik, hanem csak ömlik az Isten felé, mint egy gáttalan folyó, melyet semmiféle erő sem korlátoz.* Mi, ugyanezt a képet használva, azt mondjuk: az ember csak akkor növekszik, ha Istenre szegzi tekintetét, különben gáttalanul szerteömlő a merő véletlenekből álló élet értelmetlenségében.

Függetlenségünknek harmadik korlátja az emberi alaptermészetben rejlik. Mi, emberek, alapvetően gyengék vagyunk, nem vitás. Már tudatunk első ébredésekor tévedünk.

A Biblia bűnbeesésről szólva ezt a gondolatot mitikus képekben fejezi ki. Hegel filozófiája nagyszerűen megvilágítja az ember elidegenedését. Kierkegaard kemény szavakkal beszél a bennünk megbúvó démonikumról, mely a reménytelenség és a magány felé taszít. A szociológia kevesebb szubtilitással ideológiáról, a pszichológia komplexusokról szól, amelyek rajtunk uralkodnak.

Lehetünk-e urai gátlásainknak, feledékenységünknek, ürügyeinknek, titkainknak és tévútjainknak úgy, hogy azok összeférjenek igazi függetlenségünkkel? Szent Pál figyelmeztet rá, hogy sohasem lehetek igazán jó. Mert tudtomon kívül lehetetlen jót cselekednem, ha viszont tudom, hogy jót cselekedtem, gőgömmel és rátartiságommal máris bűnbe estem. Kant rámutatott arra, hogy jótetteink feltételei azt a motívumot rejtik, hogy talán a cselekedet veszélyezteti boldogságunkat; a jótettet ez tisztátalanná teszi. S ez olyan alapvető bűn, amelyek képtelenek vagyunk úrrá lenni.

Függetlenségünk támogatásra szorul. Mi tehetjük ugyan a magunkét, reménykedhetünk valami – a világ számára láthatatlanul – kiszámíthatatlan belső segítségben, mely támogat és kiemel bennünket korlátaink közül. Egyetlen lehetséges függetlenségünk: a transzcendenciától való függőség.

A következőkben arról adunk némi tájékoztatást, hogy a filozófiai gondolkodásban a függetlenség mily foka érhető el.

Ezenközben ne szegődjünk el semmiféle filozófiai iskolához vagy formális hithez mint egyetlen és kizárólagos igazsághoz!

Ne halmozzunk fel képletes filozófiai vagyont! A filozófiai gondolatot mint mozgásban lévőt ragadjuk meg, s kíséreljük meg elmélyítését!

Célunk: a feltétlen kommunikáció igazságra és humanitásra törekvése legyen. Legyen erőnk tanulni a múltból; figyeljünk kortársainkra, s ne zárkózzunk el semmiféle lehetőség elől!

Merüljön el ki-ki a saját történetiségében, az előzményekben, s abban, amit a történelemtől kapott! Hadd alakuljon *én*ünk abból, ami volt, amiből lettünk, s ami megadatott nekünk!

Történetiségünk révén nőjünk fel az emberiség történetéig, s tegyük magunkat ezáltal világpolgárrá!

Keveset adjunk a zavarba hozhatatlan filozófus szavára, s ne higgyünk sztoikus nyugalmában! Ne akarjunk érzéketlenek maradni, hiszen saját emberségünk sodor bennünket félelembe és szenvedélybe, s tapasztaltatja meg velünk a bánatot és az örömet. Emelkedjünk fölébe érzelmeink kötelékeinek, ahelyett hogy széjjeltépnénk azokat! Csak így jutunk el önmagunkhoz. Próbáljunk meg emberek lenni, s tegyük azt, ami függetlenségünk felé lendít bennünket. S akkor szenvedésünk panasznélküli lesz, kétségbeesésünk pedig önfeladás nélküli; megrázkódunk, de össze nem roppanunk, mert az a belső függetlenség, amely növekszik bennünk, egyben megtart bennünket.

A filozófia: iskolája, nem pedig birtoklása a függetlenségnek.

in: Bevezetés a filozófiába, Bp. Európa, 1987. 5-28., 127-137. o.

SARTRE:

MARXIZMUS ÉS EGZISZTENCIONALIZMUS

Minthogy az egzisztencializmus arra vállalkozik, hogy az ontologikus szektoron belül az embert, e privilegizált (a mi számunkra privilegizált) létezőt tanulmányozza, természetes, hogy felveti saját kapcsolatának kérdését azokkal a tudományokkal, amelyek antropológia gyűjtőnéven szerepelnek. Az egzisztencializmus egyébként – ha alkalmazási köre elméletileg szélesebb is – voltaképpen maga az *antropológia*, amennyiben utóbbi az önmagának megalapozására törekszik. Ugyanazzal a kérdéssel állunk itt szemben, amelyet Husserl általában a tudományokkal kapcsolatban vetett fel. Vegyük például a klasszikus mechanikát, amely használja ugyan a teret és az időt, mint homogén és összefüggő környezetet, de *nem veti fel a kérdést*, hogy mi akár az idő, akár a tér, akár a mozgás. Ugyanúgy az emberrel foglalkozó tudományok *sem vetik fel azt a kérdést*, hogy mi az ember; hanem az embere vonatkozó tények fejlődését és összefüggéseit tanulmányozzák; az ember itt jelzéssel bíró (jelentések útján meghatározható) közeg, amelyben bizonyos egyedi tények jönnek létre (egy társadalom, egy csoport szerkezete, intézmények fejlődése stb.). Még ha fel is tételeznők tehát, hogy tapasztalati úton valamely csoportra vonatkozó minden tényt ismerünk és hogy az antropológia különböző objektív és pontosan körülírt kapcsolatokat állapított meg e tények közt, az „emberi valóságot" mint ilyent mégsem ismernők jobban, mint a geometriában vagy a mechanikában szereplő teret, éspedig egyszerűen azért nem, mert a kutatás nem ennek a valóságnak a felfedésére irányul, hanem arra, hogy törvényeket állapítson meg és funkcionális kapcsolatokat vagy folyamatokat fedjen fel. Minél tisztábban látja azonban az antropológia – fejlődésének egy bizonyos szakaszában – azt, hogy tagadja az embert (azzal, hogy következetesen őrizkedik az antropomorfizmustól), vagy hogy előre feltételezi az embert (amint azt az etnológus percről percre teszi), annál határozottabban ébred fel benne az az igény, hogy megtudja, miben áll az emberi valóság *léte*. Az etnológus vagy szociológus közt – aki a történelemben legtöbbször csak oly mozgást lát, amely összekuszálja a vonalakat – és a történész közt – akinek a szemében még a szerkezetek állandósága is folytonos változásban áll – a lényeges különbség és az igazi ellentét nem a módszerek különbségéből ered, hanem egy oly mélyebb ellentmondásból, amely már az emberi valóság értelmét érinti. Az antropológiának – ha azt akarjuk, hogy szerves egész legyen – túl kell jutnia ezen az ellentmondáson, amelynek a gyökerei nem a tudásba, hanem magába a valóságba nyúlnak, strukturális és történelmi antropológiává kell válnia...

...Az antropológia csak tárgyakkal foglalkozik. Márpedig az ember tárggyá-válása az ember által történik. Az antropológia csak akkor fogja megérdemelni a nevét, ha az emberi tárgyak helyett a tárggyá-válás különböző folyamatait fogja tanulmányozni. Feladata abban áll, hogy a maga *tudását* a racionális és megértésen alapuló *nemtudásra* alapítsa, ami azt jelenti, hogy a történelmi totalizáció csak akkor lesz lehetséges, ha az antropológia, amely most nem ismeri önmagát, meg fogja érteni *magát*. Megérteni önmagát, megérteni a másikat, létezni, cselekedni: mindez egy és ugyanaz a mozgás, amely a közvetlen fogalmi megismerést a megértésen alapuló és közvetett megismerésre alapítja anélkül, hogy egy pillanatra is eltávolodnék a konkrétumtól, azaz a történelemtől, vagy hogy pontosabban fejezzük ki magunkat, amely *megérti azt, amit tud*. A felfogás műveletét örökösen feloldja a megértésben és megfordítva, örökösen újra leszáll, hogy úgy vezesse be a megértést a felfogás folyamatába, mint ami a *racionális nemtudás* dimenziója a tudáson belül: íme ez a kettőssége ennek a tudományágnak, amelyben kérdező, kérdés és kérdezett teljesen egybeolvad.

E meggondolások alapján érthetővé válik, hogyan jelenthetjük ki, hogy mélységesen egyetértünk a marxista filozófiával, és ugyanakkor ideiglenesen ragaszkodunk az egzisztenciális ideológia autonómiájához. Nem kétséges ugyanis, hogy napjainkban a marxizmus az egyetlen lehetséges antropológia, amely egyszerre történelmi és strukturális kell legyen. Ez egyúttal az egyetlen oly antropológia, amely az embert a maga totalizálásában, tehát létfeltételeinek anyagi voltából kiindulva fogja fel. Senki sem kívánhatja, hogy más kiindulópontot válasszon, mert ezzel azt kívánná, hogy *más embert* tegyen tanulmányának tárgyává. A marxista elméleti mozgalmon *belül* azonban törést találunk, éspedig oly mértékben, amily mértékben a marxizmus önmaga ellenére arra törekszik, hogy kiküszöbölje a kutató személyét az általa végzett kutatás köréből, és a kutatott dologban abszolút Tudás tárgyát lássa. Maguk a fogalmak, amelyek segítségével a marxista kutatás leírja a mi történelmi társadalmunkat – kizsákmányolás, elidegenedés, fetisizálás, eldologiasodás stb. –, utalnak legközvetlenebbül az egzisztenciális struktúrákra. Magának a *gyakorlatnak* és a dialektikának a fogalma – e két elválaszthatatlanul összefüggő fogalom – ellentmond a tudásról alkotott intellektualista felfogásnak. És hogy a legfontosabbról beszéljünk, *a munka*, mint az ember életének az ember által való újrateremtése, elveszti minden értelmét, ha nem az az alapvető szerkezete, hogy pro-iciál, tehát tervezve túllép. E hiányosságnál fogva, amelynek oka nem az elvekben, hanem az *eseményekben* van, az egzisztencializmusnak a marxizmuson belül maradva és ugyanazokból a tényekből, ugyanabból a tudásból kiindulva magának is kísérletet kell tennie, még ha csak kísérletképpen is, arra, hogy a Történelem dialektikus megfejtését adja. Az egzisztencializmus az embert szintén mint osztályának tagját akarja vizsgálni azokban a konfliktusokban, amelyek a termelési mód és a termelési viszonyok következtében szembeállítják más osztályokkal. Megkísérelheti ezt a „szituációt" az esszenciából, vagyis a megértésből kiindulva; amellett ugyanis, hogy ő a kérdező, ő tölti be egyúttal a kérdezett tárgy és a kérdés szerepét is; az egyén irracionális egyediségét nem állítja szembe az egyetemes Tudással, amint azt Kierkegaard tette Hegellel szemben. Azt akarja azonban, hogy a Tudásban és a fogalmak egyetemességében újra helyet foglaljon az egyszeri emberi sors, mint olyasmi, amin nem lehet túllépni.

A marxista antropológia emberi alapja eszerint az egzisztencia megértése. Óvakodni kell azonban e területen egy félreértéstől, amelynek súlyos következményei

lehetnek. A Tudás rendjében ugyanis mindig előbb az elvi szempontokat és egy-egy tudomány-építmény alapjait fejtik ki, még akkor is, ha ezek – amint ez általában történik – későbbi keletűek, mint a tapasztalati megállapítások; az egyes megállapításokat ezekből az általános alapokból vezetik le ugyanúgy, amint egy ház felépítésére is csak akkor kerül sor, amikor már szilárdan lefektették az alapjait. Ámde az alap maga is ismeret, és csak azért lehet belőle dedukció útján egyes tapasztalatilag is igazolt megállapításokat levonni, mert magát az alapul szolgáló ismeretet induktív úton e megállapításokból vonták le, mint legáltalánosabb hipotézist. A marxizmusnak, mint strukturális és történelmi antropológiának ezzel szemben maga az ember az alapja, amennyiben az emberi lét és az emberinek a megértése elválaszthatatlan egymástól. A marxista Tudás történelmileg a fejlődés egy bizonyos pontján létrehozza a maga alapját, de ez az alap csak leplezetten jelenik meg: nem mint az elmélet gyakorlati megalapozása, hanem mint olyanvalami, ami elvileg kizár minden elméleti megismerést.

A létezés egyszeri jellege például úgy jelenik meg Kierkegaard-nál, mint olyasmi, ami elvileg kívül van a hegeli rendszeren (azaz a totális Tudáson), és amit nem lehet *gondolni*, csak a hit útján megélni. Arra a dialektikus lépésre, hogy a nem *tudott* létezést mint alapot beillesszék a Tudás szívébe, akkor még nem lehetett kísérletet tenni, mert az akkori két magatartás (idealista Tudás, spiritualista Egzisztencia) közül egyik sem volt képes a konkrét aktualizálásra. E két kifejezésben elvontan jelentkezett a jövőbeli ellentmondás. Az antropológiai ismeretek fejlettségi foka sem tette még akkor lehetővé e határozott állásfoglalások szintézisét: az eszmék mozgásának – akárcsak a társadalom haladásának – előbb a marxizmust mint a valóban konkrét Tudás egyedül lehetséges alakját kellett létrehoznia. Azt pedig elöljáróban említettük, hogy Marx marxizmusában, amikor rámutat a megismerés és a létezés dialektikus ellentétére, ki nem mondottan benne van már az elmélet egzisztenciális megalapozásának igénye. Egyébként ahhoz is, hogy az oly fogalmak, mint az eldologiasodás vagy az elidegenedés, teljesen világossá váljanak, arra lett volna szükség, hogy kérdező és kérdezett eggyé legyen. Milyeneknek kell lenniük az emberi kapcsolatoknak, hogy úgy jelentkezzenek bizonyos társadalmakban, mint a dolgok egymás közti kapcsolatai?

Az emberi kapcsolatok eldologiasodását csak az teszi lehetővé, hogy e kapcsolatok, még eldologiasítva is, elvileg különböznek a dolgok közti kapcsolatoktól. Milyennek kell lennie annak a gyakorlati szervezetnek, amely életét munkájával újjáteremti, hogy munkája, végeredményben tehát saját valósága is elidegenedjék, azaz önmaga felé fordulva úgy határozza meg önmagát, mint *valami más*? A marxizmusnak azonban, amely a társadalmi harcból született, mielőtt a fenti kérdésekkel foglakozhatott volna, előbb mint gyakorlati filozófiának kellett betöltenie a feladatát, vagyis mint oly elméletnek, amely a társadalmi és politikai *gyakorlatot* világítja meg. Korunk marxizmusában ebből egy mélységes *hiány* származik, az ugyanis, hogy az a mód, ahogy az előbb említett fogalmakat használja – és ahogy ezeken kívül még sok más fogalmat is használ –, az emberi valóság olyan megértésére utal, amely azonban hiányzik. Márpedig e hiány nem valamilyen egy helyre szorítkozó űr, amint azt egyes marxisták állítják, nem csupán hézag a Tudás építményében; e hiány megfoghatatlan, és mégis mindenütt jelen van; általános vérszegénységgel állunk szemben.

Nem lehet kétség a tekintetben, hogy e *gyakorlati* vérszegénység a marxista ember vérszegénységévé válik – a *mi* vérszegénységünkké, huszadik századi

embereké, amennyiben a Tudás meg nem haladható kerete a marxizmus, és amennyiben a marxizmus világítja meg egyéni és kollektív *gyakorlatunkat*, meghatározza tehát létünket...

A marxistának (de *nem* magának a marxizmusnak) a negativitásából ily módon szükségszerűen következik az egzisztenciális kutatás autonómiája. Az egzisztencializmus folytatni fogja kutatásait mindaddig, amíg az elmélet fel nem ismeri saját vérszegénységét, mindaddig, amíg nem az eleven ember megértéséből indul ki, hanem egy dogmatikus metafizikára (a természet dialektikájára) alapítja a Tudását – mindaddig, amíg az irracionalizmus nevével illeti és elutasítja magától azokat az ideológiákat, amelyek – mint azt Marx is tette – külön akarják választani a létezést a Tudástól, és az antropológiában az emberi létezésre akarják alapítani az ember megismerését. Ez azt jelenti, hogy az egzisztencializmus kísérletet fog tenni arra, hogy a marxista Tudás adatait közvetett felismerések segítségével (tehát, amint azt már láttuk, az egzisztenciális szerkezeteket visszamenően jelző szavak segítségével) világítsa meg, és hogy a marxizmus keretén belül valóban *megértésen alapuló megismerést* hozzon létre, amely újra megtalálja a társadalom világában az embert, akit nyomon követ *gyakorlatában*, vagy ha jobban tetszik, azokban a projektumaiban, amelyek egy meghatározott szituációból a társadalmi lehetőségek felé vetik őt. Az egzisztencializmus ily módon mint a rendszernek a Tudáson kívülre esett töredéke fog szerepelni. Attól a naptól kezdve, amelyen a marxista kutatás az antropológiai Tudást az emberi dimenziójára (vagyis az egzisztenciális tervre) fogja alapítani, az egzisztencializmus elveszti létjogosultságát; a filozófia totalizáló előrehaladása felszívja magába, túlhalad rajta, és így fenntartja; az egzisztencializmus mint különleges vizsgálati módszer meg fog szűnni, hogy minden vizsgálódás alapjává váljék.

in: Egzisztencializmus, Bp. Gondolat 1984. 250-259. o.

SIMMEL:

A PÉNZ FILOZÓFIÁJA

Az egyéni szabadság

Minden emberi sors alakulását abból a szempontból lehet ábrázolni, hogy kötöttség és oldódás, kötelezettség és szabadság szakadatlan változásával megy végbe. Az ilyenfajta hozzávetőleges meghatározás azonban olyan elhatárolást eredményez, melynek merevségét enyhíti a körülményeket közelebbről szem előtt tartó vizsgálat. Amit ugyanis mi szabadságnak érzünk, az a valóságban gyakran csupán a kötelezettség változása; amikor az eddig viselt kötelezettség helyét egy másik foglalja el, elsősorban a jelenlevő régi nyomás megszűnését érezzük, s minthogy megszabadulunk tőle, az első pillanatban úgy tűnik, hogy általában szabadok vagyunk, mindaddig, amíg az új kötelezettség, melynek terhét az eddig megkímélt és ezért különösen jó erőben levő izomcsoportok igénybevételével viseljük, ezeknek lassankénti elfáradásával érvényre nem jut. Ennek megtörténtével ezután már ezen új kötelezettséggel szemben kezdődik a felszabadulás folyamata ugyanúgy, ahogyan ezt megelőzően ebbe torkollott bele. Ez a séma mennyiségi szempontból nem azonosan megy végbe minden kötöttség esetében: vannak olyan kötöttségek, melyekhez hosszú ideig intenzívebben, tudatosabban kapcsolódik a szabadság hangja, mint a többihez; számos teljesítmény (Leistung) viszont, melyet ugyan a többinél nem kevésbé szigorúan követelnek meg, s egészében éppúgy igénybe veszi a személyiség összes erőit, látszólag nagyfokú szabadságot biztosít. A kötelezettségek közötti különbözőség, aminek következménye az elviselhető szabadság különbözősége, a következő: minden olyan kötelezettségnek, mely nem pusztán valamilyen eszmével szemben áll fenn, valaki másnak a követési joga felel meg: ezért azután a morálfilozófia az erkölcsi szabadságot mindenütt azon *kötelezettségekkel* azonosítja, melyeket valamely eszmei vagy társadalmi imperativusz vagy saját Énünk ró ránk. A másik személyiség igényének tartalma a kötelezett személyes cselekvése és teljesítménye lehet; vagy legalábbis érintheti a személyesen elvégzendő munka közvetlen eredményét; vagy szó lehet egyszerűen bizonyos meghatározott tárgyról, melynek élvezetére a jogosult igényt formál, ugyanakkor már semmiképpen sem befolyásolja azt a módszert, melynek révén a kötelezett személy ezt megszerzi. Ez az értéksorrend jelzi egyúttal a különböző fokú szabadságok közötti különbséget is, ami együtt jár a szolgáltatással (Leistung). Biztos, hogy a kérdéses szubjektum személyes cselekvése útján az összes kötelezettséget egészen teljesíti, mégis jelentős különbséget jelent, hogy vajon a jogosult hatalma közvetlenül kiterjed-e a teljesítő személyre, vagy csupán a munkája nyomán keletkezett termékre; vagy pedig végül csupán magára a termékre,

függetlenül attól, hogy az milyen munka útján jön létre, s hogy vajon a munkát a kötelezett személyiség saját maga végzi-e el. Még a jogosult személy objektíven azonos nagyságú előnyei esetén is az első esetben teljes mértékű kötelezettségvállalás mutatkozik a kötelezett személyiség terhére – ennek szabadsága tehát minden vonatkozásban korlátozott –, a második esetben kissé már nagyobb a játéktere, míg a harmadikban már jelentős lehetőségei vannak. Az első eset legszélsőségesebb példája a rabszolgaság; ebben az esetben a kötelezettség egyáltalában nem valamilyen objektíven meghatározott teljesítményre vonatkozik, hanem magára a teljesítőre; átfogja a szubjektum valamennyi, egyáltalában meglevő erőforrását. Korszerű körülmények között az ilyenfajta kötelezettségek egyáltalában a teljesítőképességet, de nem ennek objektív jellegű meghatározott eredményét érintik (mint bizonyos munkakategóriák, hivatalnokok, cselédek esetében), s mégsem károsítják túlságosan a szabadságot. Ez vagy a szolgáltatás egyes periódusainak időbeli korlátozottságából, vagy azon személyiségek közötti kiválasztás lehetőségéből adódik, akiket kötelezni akarnak; végül pedig az ellenszolgáltatás nagyságának a következménye, ami azt az érzést kelti a kötelezett szubjektumban, hogy szolgáltatásával egyidejűleg jogosultsággal is rendelkezik. Ezen a lépcsőfokon találhatók továbbá a röghöz kötött személyek mindaddig, amíg egyáltalában és teljes munkaerejükkel a nemesi kuriához kapcsolódnak, illetve amíg az általuk teljesítendő szolgáltatások "mértéktelenek". Az átmenet a második lépcsőfokra olyan formában történik, hogy e szolgáltatásokat időben korlátozzák (ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy ez a fok történelmileg mindenkor később következett be; ellenkezőleg, a paraszti szabadság csökkenése igen gyakran a másodikként említett viszonyból vezet az elsőbe). – A második lépcsőfok teljes mértékben elérhető akkor, ha a követelmény meghatározott munkaidő és munkaerő helyett bizonyos munkatermékre irányul. Ezen belül azután olyan lépcsőzetesség figyelhető meg, hogy az uraság, a földesúr alá tartozó szubjektumoknak vagy a földhozam maradék nélkül osztható részét – körülbelül minden tizedik kévét – kell beszolgáltatniuk, vagy pedig állandó jelleggel egyszer s mindenkorra rögzített mennyiségű gabonát, állatot, mézet stb. kell adniuk az uraságnak. Az utóbb említett módszer bizonyos körülmények között keményebb és súlyosabb következményekkel járhat, ugyanakkor ismét csak nagyobb egyéni szabadságot tesz lehetővé a kötelezett személy számára, mert a földesurat közömbössé teszi a parasztok gazdálkodásának módja iránt.

Erről persze csak abban az esetben lehet szó, ha a paraszt legalább annyit termel, hogy az előírt, meghatározott dézsma hiánytalanul teljesíthető legyen. Ebben az esetben a földesúr nem érdekelt az összhozamban, ami persze az általában maradék nélkül osztható dézsma esetében nem így van, és ez a körülmény szükségszerűen kényszerrendszabályokhoz, állandó felügyelethez, megszorító intézkedésekhez vezet. A dézsma rögzítése abszolút mennyiségben a viszonylagos helyett már olyan átmeneti jelenség, mely a pénzben történő megváltásra utal. Elvileg persze még nincs így, de már e teljes útszakaszban is létrejöhetne a személyiség teljes szabadsága és feloldása a kötelezettségvállalásos viszony alól. Hiszen a jogosult szempontjából kizárólag arról van szó, hogy megkapja-e a meghatározott dézsmát, függetlenül attól, hogy a kötelezett honnan keríti elő azt. A valóságban azonban a gazdálkodás ilyen módja mellett csupán saját munkájával tudja megszerezni, s a kettőjük közötti viszony is éppen ezen alapul. A személyiség tevékenységét egyértelműen kötelezettségei szabják meg. S ez általánosan jellemző mindenütt, ahol a

naturálgazdálkodásban a szolgáltatás ellenszolgáltatásra kötelez: igaz, a szolgáltatás és a személyiség csakhamar olyan mértékben különválnak, hogy a kötelezettnek elvileg joga lenne arra, hogy saját személyiségét teljesen kivonja a szolgáltatásból, és ezt tisztán objektíven, esetleg mással végeztesse el. A valóságban azonban az uralmon levő gazdsasági berendezkedés ezt teljesen kizárja. Az adósságot jelentő termék és a fennálló viszony folytán maga a szubjektum marad a kötelezett; a személyes erő bizonyos irányban kötött marad. Hogy azonban a körülményeknek valamiféle dologra szorítkozó volta a személyiségi elvvel szemben mennyire fordulatot jelent a szabadság felé, arra például a miniszteriálisoknak a XIII. században jelentős mértékben változó hűbéri kötöttsége utal. Ennek kapcsán ugyanis eddigi személyes függőségük pusztán dologivá alakult át, és ezáltal minden hűbéri ügy az országos jog körébe került; a miniszteriálisok tehát szabadok lettek. Ugyanilyen esettel állunk szemben akkor, ha tehetséges személyiségek, akik bérmunkára kényszerülnek, manapság előnyösebbnek tartják, hogy inkább a részvénytársaságot szolgálják ennek szigorúan objektív gazdálkodási módja miatt mint hogy ugyanezt a munkát valamelyik egyéni vállalkozónál végezzék el. Ugyanerre vall a háztartási cselédek hiánya is, mert a cselédlányok előnyben részesítik a gyári munkát a háztartásokban elvégzendő teendőkkel szemben; itt ugyan anyagilag jobban járnak, de a szubjektív személyekkel szembeni alárendeltségi viszony következtében kevésbé érzik magukat szabadnak. – A harmadik lépcsőfok, ahol a termékből a személyiség valóban kivált, és az igény már egyáltalában nem terjed ki a személyiségre, sőt el sem jut odáig, a pénzben történő dézsma révén érhető el. Éppen ezért a magánjog területén bizonyos mértékig a személyes szabadság magna chartájának tekintették, amikor a klasszikus római jog előírta, hogy minden tetszés szerinti vagyonigény – naturális teljesítésének megtagadása esetén – pénzben kiegyenlíthető; ez azt a jogot jelenti tehát, hogy minden személyes kötelezettség pénzben is megvásárolható. A földesúr, aki parasztjaitól bizonyos mennyiségű sört, szárnyast vagy mézet követelhet, bizonyos irányban tevékenységüket is meghatározza. Mihelyt azonban csupán pénzdézsmát követel és hajt be, a paraszt annyiban szabad, hogy eldöntheti, vajon méhtenyésztést, állattenyésztést vagy akármi egyebet kíván-e folytatni. A személyes munkaszolgáltatások területén formálisan ugyanilyen folyamat megy végbe azzal a megszorítással, hogy a munkára helyettes állítható be, akit a másik félnek – ha egyébként tárgyi szempontból kifogás nem merül fel – el kell fogadnia. Ezt a jogosultságot, mely a felek közötti viszonyt egészen más alapra helyezi, csakúgy, mint a pénzben történő megváltást, gyakran először ki kell harcolni, mert a másik fél helyesen érzi, hogy ez a feloldás – amint a pénzzel történő megváltás is – általában a kötelezettség alóli felszabaduláshoz vezető utat jelenti. A *Domesday Survey* szerzői azon parasztok számára, akik hűbéri tartozásaikat rendszeres pénzszolgáltatásokkal helyettesítették, jellegzetes módon olyan kifejezéseket választottak, melyekből ki kellett tűnnie, hogy a szóban forgó szubjektumok sem egészen szabadnak, sem alattvalónak nem tekinthetők. Csupán a pénzadó *nevéhez* tapadt hosszú ideig a kifejezés naturális szolgáltatásokhoz kapcsolódó eredete: a földesurak kéményadót, hordópfenniget, szálláspénzeket (az utazgató földesurak és ezek hivatalnokainak elszállásolása helyett), mézpfenniget stb. szedtek. Átmeneti formaként gyakran előfordul, hogy az eredeti naturális dézsmát pénzben felbecsülik, és mint helyettesítő összeget követelik a dézsma helyett. Ez az átmeneti jelenség olyan viszonyok között is megtalálható, melyek az itt tárgyalt példától meglehetősen távol esnek: Japánban még 1877-ben

is minden bért és adót rizsben fizettek, vagy pedig *rizsben kalkuláltak, és azután pénzben fizettek ki.* Ennek megfelelőjét találjuk Erzsébet királynő idejében bizonyos, az egyetemek birtokában levő uradalmak bérbeadása során, amikor a bérleti shillinget gabonában állapították meg, jóllehet a fizetés nyilvánvalóan ezüstpénzben történt. Így legalább még hangsúlyt is kapott a kötelezettség értékének azonossága, s ugyanakkor kiiktatódott minden, a tartalmi meghatározottság révén hatást kifejtő személyes kötöttség. Ha a ius primae noctis valahol valóban létezett, úgy kialakulása hasonló lépcsőfokokon keresztül történt: a földesúr szóban forgó jogának tartalma a kötelezett személyiség egésze, legközpontibb birtoka vagy inkább léte, illetve ennek odaadása volt. Ez volt az ára annak, hogy a földesúr azután biztosította az alattvalónak a házasságkötés jogát. A következő lépcsőfokot az jelenti, hogy ezt a jogot – melyet persze mindenkor meg is lehet tagadni – bizonyos pénzösszeg lefizetése ellenében adja meg a földesúr. A harmadik lépcsőfokon a földesúr beleszólási joga egyáltalában elesik, az alattvaló nő szabadon férjhez mehet, mihelyt meghatározott pénzösszeget – menyasszonypénzt, házasságkötési pénzt, asszonypénzt vagy ehhez hasonlót – fizet. Tehát a személyes felszabadulás eszköze már a második periódusban is a pénz, de ez még nem kizárólagos, amennyiben még mindig meg kell szerezni a földesúr beleegyezését, ezt viszont nem lehet kikényszeríteni.

A viszony csak akkor válik teljes mértékben személytelenné, amikor a fentiekkel kapcsolatos döntést kizárólag a pénzfizetés ténye idézi elő. Magasabb fokra a személyes szabadság a földesúr minden idevonatkozó jogának megszűnése előtt nem emelkedhet, csakis akkor, mikor az alattvaló kötelezettsége pénzdézsma formáját ölti magára, amit viszont a földesúrnak el kell fogadnia. Ezért azután a paraszti szolgáltatások és szállítások csökkenése és végül teljes megszűnése is sokszor e kötelezettségeknek a pénzbelivé történő átalakulásával tört utat magának. A pénzbeli szolgáltatások és a saját felszabadulása közötti összefüggést a jogosult bizonyos körülmények között olyan hatásnak képzeli el, hogy szinte ő maga hangsúlyozza: messzemenőkig érdekelt a készpénzfizetésben. A paraszti naturális szolgáltatások és robotmunkák átalakulása pénzben fizetendő dézsmára Németországban a XIII. században kezdődött, s a folyamat éppen azért szakadt meg, mert a kapitalizmus a XIV. és a XV. században megfertőzte a földesurakat is. Felismerték ugyanis, hogy a naturális szolgáltatás sokkal nagyobb mértékben növelhető és önkényesen szaporítható, mint a pénzben fizetendő dézsma, melynek mennyiségi, számszerű előírásán változtatni már nem igen lehetett. A naturális szolgáltatások nyújtotta ilyenfajta előny elég nagynak tűnt, hogy kapzsiságukban éppen akkor ragaszkodjanak e szolgáltatásokhoz, amikor egyébként a pénzérdek uralkodó voltát már felismerték. Éppen emiatt nem akarták a földesurak, hogy a paraszt pénzhez jusson. Az angol zsellérnek ura engedélye nélkül egyáltalán nem volt szabad állatokat eladnia. Az állat értékesítésével ugyanis pénzhez jutott, amelyért azután valahol máshol földet vehetett, és így kibújhatott az eddigi uraasággal szembeni kötelezettségei alól. A felszabadulás folyamata a pénzdézsmán belül bekövetkezett fejlődéssel érte el legmagasabb fokát: ekkor az időszakonkénti dézsma helyett egyetlen alkalommal kellett pénzt fizetni. Bár az objektív tény mindkét formában azonos lehet, a szubjektum mégis egészen különbözően reagál rá. Jóllehet az adófizetések – mint már kiemeltük – teljesen szabad tevékenységet biztosítanak a kötelezettnek, s csupán az a kötelessége, hogy előteremtse a megkövetelt pénzt, csakis a dézsmák rendszeressége készteti a parasztok cselekvését egy meghatáro-

zott, idegen hatalom megszabta keretbe, s így azután csupán a dézsmák tőkésítésével érhető el az összkötelezettség olyan formája, mely végül is mintegy a legnagyobb személyes szabadságnak is megfelel. A kötelezettség maradéktalanul csakis a tőkefizetés révén ment át pénzbeli szolgáltatás formájába, míg a dézsmafizetés – rendszeres időszakossága következtében – még tartalmazza a kötöttség legalábbis formális elemét, túl a puszta értékmennyiségen. E különbözőség nagyjából a következőképpen jelentkezik: a XIII. században és még később is gyakran megszabazta az angol parlament, hogy a grófságoknak bizonyos számú katonát vagy munkást kell a király számára biztosítaniuk; a grófságok képviselőinek gyűlései azonban rendszerint pénzbeli szolgáltatással váltották meg az emberek kiállítását. Akármennyi személyes szabadságot sikerült is azonban ily módon megmenteni – mégis lényegesen különbözik ez azon jogoktól és szabadságtól, melyeket az angol nép királyaitól egyszeri pénzbeli fizetség megszavazásával vásárolt meg. A pénzt kapó személy minden olyan bizonytalanságtól mentesül, amelyekkel különben az egyenként történő dézsmafizetés óhatatlanul együtt jár. A fizetést teljesítő számára viszont ugyanez a körülmény teszi lehetővé, hogy szabadsága azon bizonytalan formából, ami az ismételten végrehajtandó dézsmafizetés esetében mindenkor megmutatkozik, biztos formává alakuljon át. Az angol nép szabadsága királyaival szemben részben azon alapul, hogy bizonyos jogok vonatkozásában tőkefizetésekben egyszer s mindenkorra megegyezett velük: pro hac concessione, mondta például III. Henrik egyik okirata, dederunt nobis quintam decimam partem omnium mobilium suorum. Nem annak ellenére, hanem éppen azért, mert az ilyen, a nép szabadságjogaival való kalmárkodásnak kissé brutális, látszólagos, mechanikus jellege van, tiszta, egyértelmű megállapodást jelent, s a legteljesebb ellentétben áll a király érzelmeivel ("népe és közötte ne legyen semmiféle papirosdarab") – de éppen azért a melegszívűbb kapcsolatok mindenfajta súlytalanságának radikális felszámolása is; ezek a szabadságjogok kevésbé pénzügyletszerű megszerzés esetén arra is lehetőséget nyújtanak, hogy visszavegyék vagy éppen illuzórikussá tegyék őket. A szakaszonkénti fejlődés jó példája, amikor a naturális szolgáltatás után a pénzbeli megváltás a hordozója az egyén felszabadulásának az alattvalók, a polgárok és a zsellérek azon kötelezettségei alól, melyek szerint utazásuk alkalmával el kell szállásolniuk és el kell látniuk földesuraikat, illetve ezeknek hivatalnokait, pártfogóikat, bíráikat. Ez a teher a régi királyi szolgálatok idejéből származott, és a középkorban igen jelentős mértékben elterjedt. Ez jelzi az ilyenfajta kötelezettség tárgyiasságával és személytelenségével kapcsolatos első lépést, hiszen e kötelezettség elhatárolása szigorú; már régi időkből pontos előírásokat találhatunk arra vonatkozóan, hány lovagot és szolgát kell elszállásolni, hány lovat és kutyát szabad a fenti személyeknek magukkal hozniuk, mennyi kenyeret, bort, húst, tálat, asztalneműt stb. kell rendelkezésükre bocsátani. De mihelyt közvetlen elszállásolásra és ellátásra került sor, egyrészt szükségszerűen ingataggá váltak a szolgáltatások korlátai, másrészt pedig a kérdéses szolgáltatások határozottan magukon viselték a kapcsolatok jellege megszabta vonásokat. Ezzel szemben ennél fejlettebb fok, amikor azt halljuk, hogy elszállásolás nélkül naturáliák puszta szolgáltatására került sor; ilyenkor a mennyiségek nyilván sokkal pontosabbak lehettek, mint ha a szóban forgó személyeket kellett volna elszállásolni és betegre etetni. Így például a következőkről értesülünk: von Rieseck grófnak bizonyos gabonadézsmát kellett kapnia, "ebből a cselédségnek kenyeret kell sütnie akkor, ha Crotzenburg faluban tartózkodik, *azért, hogy a falu szegény pórnépét ne kelljen folytonosan megterhelni*

vagy megkárosítani". – A fejlődés a továbbiakban oda vezet, hogy a magas urasá-gok utazásaik és törvénykezéseik során való jelenléte alkalmából meghatározott pénzbeli szolgáltatásokra kötöttek megállapodást. Végül is felszámolták a még meglevő, változó és személyes momentumot is, amikor a szolgáltatásokat dézsmák formájában teljesítették. Ezeket, mint étkezési hozzájárulásokat abban az esetben is beszedték, ha a bírák stb. korábbi hivatalos utazásait már egészen másfajta szervezetek helyettesítették. E folyamat során az ilyen jellegű szolgáltatások végül is teljesen megszűntek, és beleolvadtak az alattvalók általános adófizetésébe, melynek úgyszólván minden sajátos célformája eltűnt, s amely ezért az újkor személyes szabadságának

A naturális szolgáltatások pénzfizetéssel történő felváltása általában mindkét oldalon előnyökkel járt. Ez a tény igen érdekes, és nagyobb összefüggések meglátására ösztönöz. Ha abból az elképzelésből indulunk ki, hogy az élvezetre, az igények kielégítésére szolgáló és rendelkezésre álló árumennyiség korlátozott, nem felel meg az egyébként meglevő igényeknek, hogy végül "a világ teljesen kiárusított", azaz, hogy általánosságban minden jószágnak van birtokosa akkor ebből következik, hogy amit az egyik személynek odaadunk, végső soron a másiktól kell elvenni. Ha ezzel kapcsolatban mindazokat az eseteket figyelmen kívül hagyjuk, amelyekben nyilvánvalóan nem érvényesül ez a megállapítás, akkor még mindig számtalan olyan eset marad, amelyben az egyik ember szükségletkielégítése csakis a másik rovására történhet. Ha ezt a megállapítást gazdálkodásunk jellegzetességének, vagy egyik jellegzetességének, vagy alapjának akarjuk tekinteni, akkor beilleszthetjük az olyan nézetekbe, melyek az emberiség javát szolgáló értékek – így az erkölcsösség, a boldogság, a megismerés értékének – mennyiségét természetünknek megfelelően megváltoztathatatlannak tartják, úgy, hogy csupán az érték formái és hordozói változhatnak. Schopenhauer feltételezi, hogy minden embert és örömének mértékét lényeges tulajdonságai már eleve meghatározzák; ezt a mértéket nem lehet túllépni, és ettől lényegesen el sem lehet maradni; minden külső körülmény, melynek közérzetünket szoktuk tulajdonítani, csupán olyan formában okoz különbséget, hogy miként érezzük ezt a meghatározott, megváltoztathatatlan mennyiségű örömöt és szenvedést. Ha ezt az egyéni elképzelést kiterjesztjük az emberiség egészére, úgy minden törekvésünk a boldogságra, minden kialakított viszony, minden harc a birtoklásért és a létért olyan értékek puszta ide-oda tologatásának látszik, melyeknek összessége mindezzel nem változtatható meg; minden megoszlásban bekövetkező változás csupán azt az alapvető jelenséget tükrözi, hogy az egyik ember most birtokolja azt, amit a másik – önkéntesen vagy nem – már továbbadott. Az értékek e fennmaradása szemmel láthatóan bizonyos pesszimista-kvietista világnézetnek felel meg; mert minél kevésbé vélnek bennünket arra képesnek, hogy valóban új értékeket hozzunk létre, annál fontosabb, hogy érték ne is menjen veszendőbe. Erre tanít – paradox következtetéssel – az az Indiában elterjedt elképzelés, hogy ha valamelyik szent aszkétát valakinek sikerül kelepcébe csalnia, akkor e szubjektum érdemei átszállnak a kísértőre!

De közvetlenül ellentétes jelenségekre is figyelemmel kell lennünk. Érték születik minden olyan kedélyállapot nyomán, amelyben a boldogság nemcsak nyereségből, hanem odaadásból is áll, s ahol mindenki kölcsönösen és egyenlően gazdagodik a másik révén. Ennek az értéknek az élvezetét nem a másik fél nélkülözése árán vásároljuk meg. Az intellektuális javak közlése ugyancsak nem jelenti azt, hogy az egyiktől el kell venni azt, amit a másik élvezni akar, legalábbis

csak bizonyos, a patológia határát súroló érzelmi alacsonyabbrendűség érezheti magát valóban megrabolnak, ha valamilyen objektív szellemi tartalom már nem kizárólagosan saját, szubjektív tulajdona, hanem ezt mások is képesek utánagondolni. A szellemi birtoklásról, legalábbis amennyiben nem folytatódik gazdasági birtok formájában, el lehet mondani, hogy megszerzése nem valaki más rovására történik, mert nem valamiféle *készletből* kerül ki, hanem annak ellenére, hogy tartalma adott, végső soron a szerző saját tudatából jön létre. Az érdekek e kibékülését, ami itt az objektum természetéből következik, a következőkben most már nyilvánvalóan az olyan gazdasági területeken is létre kell hozni, amelyeken a konkurrencia az egyes szükségletek kielégítése érdekében mindenkit csupán valaki más rovására gazdagít. Kétféle eszköz létezik ahhoz, hogy ezt a helyzetet a kérdéses módon tökéletesíteni lehessen: a legkézenfekvőbb az emberek elleni harc átirányítása a természet elleni harcra. Olyan mértékben, amilyenben a természet még le nem foglalt készletéből további szubsztanciát és erőt vonnak be emberi haszonélvezetbe, a korábban felhasználtakat tehermentesítik a konkurrenciától. Az anyag és az energia megmaradásáról szóló tételek szerencsére csupán a természet abszolút egészére érvényesek, de azon szakaszára nem, amit az emberek célszerű cselekvése jelöl ki számunkra; ez a relatív egész azonban meghatározhatatlanul szaporítható, amikor egyre több anyagot és erőforrást vagyunk képesek a számunkra legcélszerűbb formába önteni, és egyidejűleg a magunk részére lefoglalni. Ami mennyisége szerint már a miénk, amit már lefoglaltunk magunknak, még abból is megtanultunk a fejlődő technikával további kihasználási lehetőségeket nyerni: az átmenet az extenzív gazdálkodásról az intenzívre semmi esetre sem kizárólag a földművelés területén megy végbe, hanem minden olyan szubsztancián, amelyet egyre sajátosabb hasznosítás céljából egyre finomabb részekre bontanak, vagy amelynek lappangó erőforrásai egyre tökéletesebb formában bontakoznak ki. Az emberi hatalom körének ennyire különböző dimenziók szerinti kiterjedését – aminek fényében valótlan állításnak minősül, hogy a világ már "kiárusított", s ami a szükséglet-kielégítést nemcsak valamiféle rabláshoz kapcsolja – ebben az értelemben a kultúra szubsztanciális fejlődésének lehetne nevezni. Másrészt megmutatkozik az is, amit funkcionális fejlődésként jelölhetnénk meg. Itt arról van szó, hogy bizonyos adott objektumokban a birtokváltozás céljára olyan formákat lehessen feltárni, melyek a változást mindkét fél számára előnyössé teszik: ilyen formához eredetileg csakis akkor juthatunk el, ha az első birtokosnak mindaddig volt fizikai hatalma a másik részéről megkívánt tárgy megtartásához, amíg nem került olyan helyzetbe, hogy megfelelő előnyös ellenszolgáltatást kínálnak fel neki; mert egyébként egyszerűen elvennék tőle a kérdéses dolgot. A rablás, esetleg az ajándékozás látszik a birtokváltozás legprimitívebb szakaszának, ahol tehát az előny még teljesen az egyik, a teher viszont a másik oldalon jelentkezik. Ha most ezen esetekből kiemelkedve megjelenik a csere szakasza, mint a birokváltozás formája, először, mint mondani szokás, a felek azonos hatalmának puszta következményeként, úgy ez azon rendkívül jelentős fejlődési szakaszok egyike, melyeket az emberiség egyáltalában csak átélhetett. Tekintettel a tisztán fokozati különbségekre, melyek olyan sokoldalúan jelentkeznek az emberek és az alacsonyabbrendű állatok között, köztudottan gyakran történtek kísérletek arra, hogy megállapítsák azokat a sajátos különbségeket, amelyek az embert félreismerhetetlenül és egyértelműen elválasztják az állatvilágtól: meghatározták az embert mint politizáló állatot, szerszámkészítő állatot, célokat kitűző állatot, hierarchikus állatot, sőt – az

egyik komoly filozófus – mint nagyravágyó állatot. Ehhez talán még hozzá lehet fűzni, hogy az ember *cserélő* állat is, s ez természetesen azon általános jellegzetességnek csupán egyik oldala vagy formája, ami – úgy tűnik – kellően megvilágítja az emberben levő sajátosságot: az ember *objektív* állat. Az állatvilágban sehol sem találunk mégcsak támpontot sem arra, amit objektivitásnak, a dolgok szemléletének és a velük való foglalkozásnak nevezünk, olyan objektivitásnak, ami túl van a szubjektív érzésen és akaráson.

Már utaltam arra, hogyan enyhíti mindez a konkurrencia okozta, emberiséget sújtó tragédiát. Ez a kulturális folyamat által előidézett tulajdonképpeni civilizáció, aminek eredménye, hogy egyre több élettartalom objektiválódik egyénfeletti alakban: könyvek, a művészet, eszmei képzetek (haza, általános kultúra, stb.), az élet formálása fogalmi és esztétikai képekben, ezerféle érdekes és jelentős dolog ismerete – mindezt élvezni lehet anélkül, hogy valamit belőle mástól kellene elvennünk. Minél inkább objektív formát öltenek az értékek, annál több hely jut bennünk – miként az isten házában – minden lélek számára. Talán egyáltalán nem volna elviselhető a modern konkurrencia elkeserítő sivársága, ha az élettartalmak ezzel párhuzamosan nem objektiválódnának, anélkül, hogy e folyamatban a birtokbavétel szándéka felmerülne. Minden bizonnyal mély értelme van annak, hogy éppen az, ami az embert tisztán reálisan, pszichológiailag megkülönbözteti az alacsonyrendű állatfajoktól: az objektív szemléletre, az Én-től való eltekintésre irányuló képesség, a tiszta tárgyiasságra irányuló impulzusaival és körülményeivel, éppen ez segíti hozzá a történelmi folyamatot talán legnemesebb, legnemesebbé tevő eredményéhez. Olyan világot építünk így fel, amelyet vita és kölcsönös elnyomás nélkül magunkévá tudunk tenni, olyan értékekhez jutunk, melyeknek megszerzése és élvezete az egyik ember részéről nem zárja ki ugyan ezt a másik ember részéről, inkább sokszorosan megnyitja az utat a számára. A problémát szubsztanciális formában az objektivitás világa oldja meg, funkcionális formában viszont a csere közelít hozzá. – Szemben az egyszerű elvétellel vagy ajándékozással, ahol a pusztán szubjektív impulzus tombolja ki magát, a csere, mint már láttuk, objektív mérlegelést, megfontolást, kölcsönös elismerést, a közvetlen, szubjektív megkívánás felfüggesztését tételezi fel, s ebben az értelemben nem számít, hogy eredetileg nem önkéntes, hanem a másik fél részéről kikényszerített hatalmi fölény alapján kierőszakolt valami lehetett; a döntő ugyanis a sajátosan emberi a dologban, az hogy a hatalmi egyensúly nem kölcsönös rabláshoz és harchoz, hanem egyensúlyozó cseréhez vezet, melyben az egyoldalú és személyes birtoklás és birtokolni akarás a résztvevő személyek kölcsönhatásából kiemelkedő és a kölcsönhatást meghaladó objektív jellegű összcselekvésbe torkollik. A csere, ami nekünk teljesen magától értetődőnek látszik, az első és a maga egyszerűségében valóban csodálatos eszköz ahhoz, hogy a birtokváltozással össze lehessen kapcsolni az igazságosságot. Amikor az átvevő egyúttal nyújt is valamit, eltűnik az előny puszta egyoldalúsága, ami annyira jellemzi a tisztán impulzív önzés vagy altruizmus uralma alatt végbemenő birtokváltozást; ez utóbbi egyébként időben semmiképpen sem jelenti a fejlődés első lépcsőfokát.

Csakhogy a puszta igazságosság, amit a csere előidéz, mégiscsak valami formális és viszonylagos dolog: az egyik embernek nem többel és nem kevesebbel kell rendelkeznie, mint a másiknak. Ezen túlmenően azonban a csere érzékelt értékek abszolút összegének növekedését is előidézi. Amikor mindenki csakis azt adja oda a csere során, ami számára viszonylag felesleges, s azt veszi át ellenszolgáltatásul,

amire viszonylag szüksége van, a csere útján sikerül minden adott pillanatban a természettől elragadott értékeket egyre nagyobb mértékben hasznosítani. Ha a világ valóban teljesen "kiárusított", és minden cselekvés valóban puszta ide-odatologatásból áll valamely objektíven megváltoztathatatlan értékmennyiségen belül, akkor a csere formája mintegy az értékek egy sejten belüli növekedését idézte elő. Az objektíven azonos értékösszeg a csere által előidézett célszerűbb elosztás révén eléri a szubjektívebben érzékelt hasznosítás nagyobb mértékét. Ez jelenti a nagy kulturális feladatot a jogok és kötelességek minden újabb felosztásánál, ami végső soron mindig tartalmaz valamiféle cserét; még az előnynek látszólag teljesen egyoldalú rétegeződésekor is feltétlenül szem előtt kell tartani, hogy valamely valóban szociális tartalmú eljárás sem képes elhanyagolni ennek figyelembevételét. Így például a XVIII. és XIX. század jobbágyfelszabadításai során az volt a feladat, hogy ne minden az uraságok rovására menjen, amit a parasztoknak kell megkapniok, s a birtok és a jogok olyan felosztási módozatát találják meg, amely ugyanakkor növeli a hasznosítások teljes mennyiségét is.

Itt kell megemlíteni a pénz két olyan tulajdonságát, melyek ebben az irányban az áruk vagy szolgáltatások pénzért való cseréjét a legtökéletesebbnek tüntetik fel: a pénz oszthatóságát és korlátlan értékesíthetőségét. Az első tulajdonság eredményeként a szolgáltatás és az ellenszolgáltatás között objektív egyenértékűség jöhet létre. A naturális objektumokat értékükben ritkán lehet úgy meghatározni és felosztani, hogy cseréjüket mindkét fél teljesen igazságosként ismerje el; a pénz nyújt első ízben technikai lehetőségeket a csereértékek pontos azonosságához, mert ő maga nem más, mint egyéb objektumok értékének megjelenítése, s csaknem korlátozás nélkül osztható és összegezhető. Kizárólag a pénz révén érhető el – mint már kiemeltem – a birtokváltozás egyoldalúságából kiinduló felfelé vezető fejlődés első lépcsőfoka. A másik tulajdonság azon a tényen alapul, hogy a naturális csere ritkán biztosít mindkét fél számára azonosan igényelt objektumokat, illetve csak ritkán fogja megszabadítani a feleket az azonos mértékben felesleges tárgyaktól. Az élénkebb kívánság rendszerint az egyik oldalon mutatkozik, és a másik fél vagy csak kényszerűségből, vagy kizárólag nagy ellenérték ellenében hajlandó a cserébe belemenni. Ezzel szemben a szolgáltatások pénzbeli cseréje során az egyik fél azt a tárgyat kapja meg, melyre valóban speciálisan szüksége is van; a másik valami olyat kap, amit mindenki használ. Tekintettel a pénz szinte korlátlan értékesíthetőségére és az ebből következő mindenkori kívánatosságára, minden cserét – legalábbis elvileg – olyanná tud tenni, ami mindkét fél számára azonos mértékben előnyös: az egyik fél, aki a naturális objektumot átveszi, ezt biztosan azért teszi, mert éppen erre van szüksége: a másik félnek, aki a pénzt kapja, ugyancsak éppen most kell a pénz, mert erre egyáltalában *minden* pillanatban szükség van. Ezzel a pénz ellenében történő csere mindkét fél számára a kielégülés színvonalának növekedését teszi lehetővé, míg a naturális csere esetében igen gyakran csupán az egyik félnek fűződik sajátos érdeke az objektum megszerzéséhez vagy az attól való megszabaduláshoz. Így tehát ez az eddigi legtökéletesebb formája azon nagy kulturális probléma megoldásának, ami kiemelkedik a birokváltozás egyoldalú előnye fölé: az objektíven adott értékmennyiség hordozóinak puszta változtatásával a szubjektíven érzett értékek nagyobb mennyisége alakul ki. Ezt már, az értékek eredeti létrehozása mellett, nyilvánvalóan a társadalmi célszerűség tűzi ki feladatul; az általános emberinek ezzel megoldandó részéről van szó: az élettartalmak számára biztosított formák révén kell a bennük lappangó érték maximumát kibon-

takoztatni. Azon esetek tehát, melyekben a pénzt az ilyen jellegű feladatok szolgálatában látjuk, arra a technikai szerepre utalnak, amelyet a pénz azért játszik, mert a csere a feladatok megoldásának lényegi társadalmi formája, s maga a csere a pénzben testesül meg.

Az élvezet mennyiségének gyarapodása, amit az áru-pénz csere – ennek az egyéb eredmények elérése kapcsán mutatkozó minden eudémonisztikus lekicsinylése ellenére – elvileg mindig lehetővé tesz, nem kizárólag az egyik és a másik szerződő fél szubjektív körülményein alapul. Az objektív, gazdasági termelékenység, a javak körének intenzív és extenzív növekedése is nyilvánvalóan attól függ majd a jövőben, hogy milyen módon oszlik meg adott pillanatban a javak mennyisége. A különböző birtokosoknál, akikhez a részmennyiségek eljutnak, a mennyiség további alakulása rendkívül eltérő gazdasági eredményekre vezet. A javak puszta átkerülése az egyik kézből a másikba jelentősen módosíthatja a következő periódusban kialakuló jószágmennyiséget, felfelé is, lefelé is. Sőt, egyenesen leszögezhetjük: a különböző kézben levő javak azonos mennyisége éppen úgy különböző jószágmennyiséget jelent, mint a különböző földbe elvetett, egyébként ugyanolyan mag. Az eloszlási különbségek ilyen következménye leggyakrabban a pénz esetében figyelhető meg. Akármennyire különbözik is valamely gyár vagy földbirtok gazdasági jelentősége, ha különböző birtokosok kezében van, a hozamnak ilyenfajta ingadozásai, bizonyos szűk határok között mégis magukon viselik a véletlen és a szabályszerűtlenség bélyegét. Viszont ekkora összegnek a tőzsdespekuláns vagy a járadékos, az állam vagy a nagyiparos kezében a hozam szempontjából rendkívül nagy a jelentősége, s ez normális jelenség, minthogy a kibontakozás lehetősége ebben az esetben összehasonlíthatatlanul nagyobb. Ezt éppen a vagyonbirtoklás nyújtja a pénz felhasználásának objektív és szubjektív, jó és rossz tényezői számára. A legkevésbé valamely csoport össz-pénzbirtokával szemben lehet felhozni, hogy megoszlásának egyenetlensége és változása csupán formaváltozás, miközben az egész jelentősége azonos marad a gazdaság és a gazdaság totalitása szempontjából; e formaváltozás fejleszti ki ezen anyag vonatkozásában a különbözőség leglényegesebb következményeit. Itt nemcsak mennyiségi különbözőségekről van szó, hanem – ami problémánk szempontjából rendkívül lényeges, és másrészt ismét csak a mennyiségi kérdéshez vezet vissza – minőségről. Ugyanazon dolog különböző kezekben gazdaságilag általában csupán a pénzjövedelem mennyiségi különbözőségét jelenti, ugyanazon pénzbeli jószág azonban különböző kezekben mindenekelőtt dologi kihatásainak minőségi különbözőségét. Az itt kétségtelenül közrejátszó társadalmi célszerűség segítségével magyarázható, mi az oka annak, hogy a modern vagyon általában sokkal rövidebb ideig marad fenn egy és ugyanazon családban, mint a korábbi, amely még nem volt pénzgazdálkodási jellegű. A pénz úgyszólván keresi a termékenyebb kezet, s ez annál feltűnőbb és annál mélyebb szükségszerűségből sarjad, minél nyugodtabban, biztonságosabban, sőt passzívabban lehet ülni látszólag a pénzbirtokon, mint akármi máson. Minthogy a pénz adott pillanatban puszta megoszlásával a gazdasági termelékenység minimumát vagy maximumát bontakoztathatja ki, sőt birtokváltozása nem szokott olyan sok, súrlódásból és interregnumból eredő veszteséget magával hozni, mint az egyébb objektumok birtokváltozása, számára a gazdasági célszerűségnek különösen gazdag területe nyílik feladatai végrehajtásához: az, hogy a birtokmegoszlás fajtái révén maximális jelentőségre tegyen szert.

Ezek után újból felvesszük félbemaradt vizsgálódásaink fonalát. Mennyiben képes a pénzgazdálkodás az egyéni szabadságot összértékének megfelelően növelni, vagyis kibontani a társadalmi értékek azon elsődleges formájából, melyben az egyik embertől el kell venni azt, amit a másiknak kell adnunk? Először a pénzgazdálkodás egészen felszíni jelenségei mutatják előnyeinek ilyen kétoldalúságát. A szokásos árucsere, aminél az árut közvetlenül megtekintik és átadják, a vevőt saját érdekében az áru igen pontos és szakszerű megvizsgálására kötelezi, mert az eladó, mihelyt e tevékenység elvégzésére megadta a lehetőséget, minden későbbi reklamációt elutasíthat. Ha a kereskedelem a továbbiak során úgy fejlődik tovább, hogy a vétel minta alapján történik, úgy a kereskedelmi ügylet terhe az eladóra hárul: nemcsak a szállításnak a mintával történő pontos megegyezéséért felelős, hanem a vevő minden olyan tévedésből, mellyel esetleg – károsodást érezve – a minta minőségét illetően szemben találja magát, magától értetődően kímélet nélkül előnyt akar és fog húzni. A jelenlegi terménytőzsdéinken folyó üzletkötések lebonyolításának más formája van, amennyiben az ügylet itt nem minta alapján, hanem valamely , egyszer s mindenkorra megállapított, általános érvényű szabvány előírásainak megfelelően megy végbe. Ebben az esetben természetesen a két felet nem terheli a fentiekben vázolt felelősség. A vevőnek már nem kell ellenőriznie az egészet, mint eddig, vagy a mintát, ahol adva volt a tévedés lehetősége. Ugyanakkor az eladónak nem kell többé a számára oly sok egyénit, viszonylag véletlen és mindenféle veszélyt rejtő minta után szállítania; ellenkezőleg most már mindkét fél pontosan tisztában van azzal, hogy ha üzletet kötnek bizonyos minőségű és mennyiségű búzával vagy petróleummal kapcsolatban, akkor igazodniok kell az árunak a minden személyes bizonytalanságon és fogyatékosságon kívül álló, objektíven rögzített szabványához. Így tehát a pénzgazdálkodás tetőpontján olyan kereskedelmi módszer vált lehetővé, mely azáltal, hogy az üzlet szubjektív alapját objektív alapra helyezi át, mindkét fél számára lényegesen megkönnyíti a felelősség viselését, és az egyik előnyét nem állítja szembe a másik valamiféle hátrányával. Pontosan ezzel párhuzamos esetet látunk a hitelügyleteknél. A középkorban nagy nehézségeket okozott az egyes kereskedők hitelképességének megállapítása. Ez magukat a kereskedőket csakúgy, mint a pénzhitelezőket akadályozta műveleteikben. Csak a XVI. századbeli tőzsdéken, elsősorban Lyonban és Antwerpenben került sor arra, hogy bizonyos házak váltói "jó" minősítést kapjanak, s így létrejött a "hitelképesség" nem teljesen árnyalt fogalma, ami az obligációt objektív, használható, a hitelképesség személyes mérlegelésétől független értékké tette; a szóban forgó cégek ugyanakkor minőségi szempontból felette különbözőek lehettek, kötelezettségeik szempontjából azonban "jó"-nak minősültek, s ezzel, eleget téve a dologi célnak, mentesültek az egyéb, egyéni biztonsági előírások alól. Ahogyan a tőzsde mindenütt a pénzgazdálkodást segíti elő, hogy ez legtisztább formájában kibontakozzék, úgy itt a "jó" minősítés általános és dologi fogalmának megteremtésével tipikus módon az egyik oldalon olyan mentesítés jött létre, mellyel a másik oldalon semmiféle megterhelés sem állt szemben; az egyénileg esetleg ingadozást mutató becsléseket objektíven érvényesülő minőségre vonatkoztatják, s ez mind a hitelező, mind az adós számára azonos értékű könnyítéseket biztosít.

A pénzgazdálkodás jelentősége az individuális szabadság szempontjából ezek után elmélyül, ha azon forma után érdeklődünk, mellyel a szabadsággal kapcsolatos függőségi viszonyok még rendelkeznek; a pénzgazdálkodás nemcsak felszabadulást tesz lehetővé – ez az eddigiekből is kitűnik –, hanem a kölcsönös függőség

egy különleges fajtáját is, mely ugyanakkor maximális szabadságot nyújt. Először azonban, kívülről vizsgálva, egy sor eddig ismeretlen kötöttsége idéz elő. Amióta a földbe, ha a kívánt termésre törekszünk, jelentős üzemi tőkét kell befektetni, mely többnyire jelzálogkölcsönnel szerezhető meg, amióta a mezőgazdasági eszközöket már nem közvetlenül a nyersanyagokból, hanem rendkívül szerteágazó előkészítő szakaszokon keresztül állítják elő, amióta a munkás lényegében olyan termelőeszközökkel dolgozik, melyek nem az ő tulajdonában vannak – a függőség harmadik személyekről egészen új területekre is kiterjedt. Minél több dologi feltételtől függ az emberek cselekvése és léte – hála a bonyolult technikának –, ők maguk szükségszerűen annál több személytől függnek. A szubjektum szempontjából ezek a személyek kizárólag a kérdéses funkciók hordozóiként, a szóban forgó tőkék birtokosaiként, a munkafeltételek közvetítőiként nyernek jelentőséget; amit ezen kívül mint személyek jelentenek, ebben a tekintetben egyáltalában nem is jön számításba.

Ezen általános ténynek – melynek jelentőségét a továbbiakban majd ismertetni kívánom – az a fejlődés az előfeltétele, amelynek során a személy egy bizonyos személyiséggé válik. Erre nyilvánvalóan csak akkor kerül sor, ha egy sor képesség, jellemvonás, erőforrás összetalálkozik benne. A személyiség természetesen viszonylagos egységet jelent, de ez az egység mégis csak akkor válik valóságossá és hatásossá, amikor különböző meghatározó vonásokat egyesít magában. Ahogyan a fizikai organizmus lényege abban rejlik, hogy anyagi részek sokaságából alkotja az életfolyamat egységét, úgy az ember benső személyes egysége is számos alkotóelem és meghatározó vonás kölcsönhatásán és összetartásán, összefüggésén alapul. E tulajdonságok mindegyike objektív jellegű, azaz önmagában véve még semmi tulajdonképpen személyest sem jelent. Sem a szépség vagy a csúnyaság, sem a fizikai vagy a szellemi erő mértéke, sem a szakmai tevékenység, a különböző hajlamok, s az emberinek számtalan más vonása nem határozza meg egyenként és egyértelműen a személyiséget; mert hiszen ezek közül mindegyik tetszésünkkel kapcsolatos, az egyes tulajdonságok és képességek mérlegelésének megfelelő, ízlés szerint egyéb, vele teljesen ellentétes tulajdonsággal lehet összefüggésben, és az ilyen mindig azonos vonások korlátlanul sok személyiség tulajdonságai között megtalálhatók. Csak ha e tulajdonságok közül valamely gyújtópontban egyidejűleg több összetalálkozik és egymáshoz tapad, akkor alkotnak egyetlen személyiséget, mely azután a maga részéről visszahatva minden egyes vonást, mint szubjektív-személyeset tesz jellegzetessé. Nem ez vagy az teszi az embert összetéveszthetetlen személyiséggé, hanem az, hogy ő ez vagy az. Elképzelésünk számára a lélek talányos egysége nem közvetlenül hozzáférhető, hanem csupán akkor, ha számos sugár gyújtópontja, melyeknek szintézisével azután ezen egyetlen személyiség és ezen egyetlen meghatározható személyiség újból megjelölhetővé válik. Nos, az ennyire feltételes személyiség csaknem teljesen feloldódik a pénzgazdálkodás viszonyai között. A szállító, a pénzhitelező, a munkás, akiktől az emberek függnek, egyáltalában nem hatnak személyiségekként, mert mindegyikükkel csupán az egyik oldala lép be a kapcsoltba azzal, hogy árut szállít, pénzt kölcsönöz, munkát teljesít, és egyéb meghatározó vonások egyáltalában nem jönnek számításba; pedig kizárólag ezek illeszkedése az előbbiekhez biztosíthatná számukra a személyes színezetet; amivel természetesen csupán a most végbemenő, de számos ponton még nem befejezett fejlődés abszolút végpontját jelöljük meg, mert hiszen az emberek függősége egymástól ma még valóban nem teljesen objektiválódott, még

nincsenek teljesen kizárva a személyes momentumok. Az általános irányzat azonban kétségtelenül az, hogy a szubjektum ugyan egyre több ember teljesítményétől függ, de ugyanakkor egyre függetlenebbé válik a teljesítmények hátterében levő személyektől mint ilyenektől. Mindkét jelenség gyökerében függ össze egymással, egy és ugyanazon folyamat két, egymást kölcsönösen feltételező oldalát jelentik; a korszerű munkamegosztás ugyanúgy növelheti a függések számát, mint ahogyan eltünteti a személyeket funkcióik mögé, mert hiszen csak egyik oldalukat engedi érvényesülni, miközben a többi háttérbe szorul – a személyiség végeredményben a funkciók összessége. Az a társadalmi átalakulás, melynek e folyamat maradéktalan lejátszódása esetén uralomra kellene jutnia, döntő formális kapcsolatot mutatna a szocializmussal, legalábbis valamilyen szélsőséges államszocializmussal. Mert ebben a vonatkozásban mindenekelőtt arról van szó, hogy minden társadalmilag figyelembe veendő cselekvés objektív funkcióvá alakuljon át; ahogyan ma már a hivatalnoknak "állása" van, mely objektíven már előzőleg kialakult, és a személyiségnek csupán egyik egészen meghatározott oldala vagy energiája ölt benne testet, úgy az abszolút módon létrehozott államszocializmusban ugyancsak a társadalmilag hatásos cselekedetek objektív formáinak világa emelkedne a személyiségek világa fölé, mely a személyiségek erőforrásainak csakis igen pontosan és dologi szempontból meghatározott megnyilvánulásokat engedne meg és írna elő; ez a világ körülbelül olyan magatartást tanúsítana az elsővel szemben, mint a mértani alakzat az empirikus testekkel szemben. A személyiségek szubjektív tendenciái és egésze ebben az esetben ezután semmi mást nem tudna külső cselekvésébe átültetni, mint az egyoldalú működési módozatok egyikével kapcsolatos cselekvést, melyben a szükséges társadalmi összműködés részekre bomlik, rögzítődik, objektiválódik. A személyiség cselekvésének kvalifikációja ennek folytán erről, mint terminus a quo-ról teljes egészében átmenne a dologi célszerűségre, a terminus ad quem-re; és ebből következne, hogy az emberi cselekvés formái az ember teljes pszichológiai valósága felett állnának, mint a platóni ideák tartománya a valódi világ fölött. Mint már ismertettük, sokszor előfordulnak az ilyen fejlődés kezdetei, elég gyakran állt szemben a munkamegosztásos funkció önálló eszmei képzetként hordozóival, úgy hogy ezek, akik egymástól egyénileg már nem különböznek, egyformán csupán e funkciókon keresztül haladnak át, anélkül, hogy a szilárdan körülírt individuális követelményen belül személyiségük egésze elhelyezhető lenne, vagy személyiségük egészét el kellene helyezni. Sőt, a személyiség mint valamely funkció hordozója vagy valamely állás viselője ugyan annyira közömbös, mint a vendég a szállodai szobában. Az ilyen jellegű, ebben a vonatkozásban teljesen tökéletes társadalmi rendszerben az egyén végtelenül függő viszonyban lenne; a rábízott szolgáltatás egyoldalú meghatározottsága feltétlenül ösztönözné őt arra, hogy a többiek összességén keresztül egészüljön ki, s a szükségleteit igen tökéletlenül elégíthetné ki csupán saját képességei révén; ez kizárólag valamely, vele mintegy szembenálló, tisztán dologi szempontokat követő munkaszervezésből adódhatna. Ha valaha lenne egy, az individuum alapeszméjével adekvát államszocializmus, akkor ez az életforma ilyen fajta differenciálódását juttatná kifejezésre.

A pénzgazdálkodás azonban az életformát a magánérdek területén jeleníti meg, amikor is a pénz egyrészt végtelen rugalmasságával és oszthatóságával lehetővé teszi a gazdasági függőségek említett sokféleségét, másrészt közömbös és objektív lényegével kedvez az emberek közötti kapcsolatokból eredő személyes elemek eltávolításának. A modern kultúremberrel összehasonlítva a régi vagy primitív

gazdaságokhoz tartozó ember csupán minimálisan függ a többiektől; nemcsak szükségleteink köre szélesedett ki igen jelentős mértékben, hanem magukat az elemi szükségleteket is, melyek az előbbeikkel (t. i. a primitív népekkel) közösen (élelem, ruházat, lakás), sokkal nagyobb apparátus segítségével és sokkal több kézen át tudjuk csak kielégíteni; és ezen túl tevékenységünk specializálódása nemcsak más termelők végtelenül szerteágazó körét igényli – akikkel a termékeket kicseréljük –, hanem maga a közvetlen tevékenység is egyre növekvő mértékben rá van utalva előmunkálatokra, segédeszközökre, féltermékekre. Az a viszonylag szűk kör viszont, amelytől a csak kissé vagy egyáltalában nem fejlett pénzgazdálkodás embere függött, személyileg sokkal inkább kötött volt. Ezek voltak azok a bizonyos, személyükben ismert, ugyanakkor össze sem téveszthető emberek, akikkel az ógermán paraszt vagy az indián nemzetségtag, a szláv vagy indián házközösség tagja, sőt sokszor még a középkori ember gazdaságilag függő viszonyban állt; minél kevesebb egymásra utalt funkcióról van szó, annál állandóbbak és jelentősebbek voltak a hordozók. Ezzel szemben milyen sok "szállítótól" függ már a pénzgazdálkodás embere! De az ókori vagy középkori egyéneknél összehasonlíthatatlanul függetlenebb, könnyen és tetszése szerint sűrűn bonyolíthat le cserét a többiekkel. Hasonlítsuk csak össze a kisvárosban és a nagyvárosban lakók életkörülményeit; így az ilyenfajta fejlődés, bár kissé általánosítva, de mégis félreismerhetetlenül áll előttünk. Míg a korábbi fejlődési szakasz emberének a személyes kapcsolatok szűkösségével, gyakran ennek személyes pótolhatatlanságával kellett a függőségek viszonylag kisebb számát megfizetnie, bennünket függőségeink sokféleségéért a dolgok mögött álló személyiségekkel szembeni közömbösség és változtatás szabadsága kárpótol. És ha egyrészt szükségleteink bonyolultsága, másrészt képességeink specializálódása révén sokkal inkább függőségi viszonyban vagyunk is a társadalom egészével, mint a primitív ember – aki átvergődhetett az életen egészen szűk, elszigetelt csoportjával együtt –, akkor viszont mi magunk rendkívüli mértékben függetlenek vagyunk a társadalom minden *meghatározó* elemétől. A társadalom jelentősége ugyanis számunkra teljesítményének egyoldalú tárgyiasságába olvadt bele, amit ennek következtében sokkal könnyebben produkálhat olyan sok más és személyében eltérő ember is, akikkel semmi más nem köt bennünket össze, mint a pénz formájában maradéktalanul kifejezhető érdek.

Ez a legkedvezőbb helyzet arra, hogy létrejöhessen a belső függetlenség, az egyénnek az az érzése, hogy önmagának él. Mert a más személyekkel szembeni puszta elszigetelődéssel még nem jöhet létre a pozitív, fentiekkel elérni vélt rend: a függetlenség mégis csak valami más, mint a puszta nem függőség – csakúgy, mint például a halhatatlanság is valami más, mint a nem-halandóság. Mert ugyan nem halandó a kő vagy a fém sem, ezeket azonban mégsem lehetne ezért halhatatlannak mondani. Hiszen már a tiszta tagadás látszata is téves az elszigetelten levés, egyedülvalóság másik jelentőségével kapcsolatban. Ha pszichológiai hatékonysága és hangsúlya van, ez a negativitás semmiképpen sem csupán minden társadalmiság távollétét véli, hanem éppen ennek eszmei és csak ezután tagadott létezését; a társadalom távolhatását mutatja, az egyén pozitív meghatározását negatív társadalmasítással. Amennyiben a puszta elszigeteltség nem idéz elő vágyat a másik után, vagy nem okozza a többiektől távol levés boldogságát, röviden az érzelem függőségét, akkor az embert egyáltalában a függőség vagy szabadság kérdésén kívül helyezi, és nem engedi tudatértékűvé érlelődni a tényleges szabadságot; hiányzik számára az ellentét, a súrlódás, a kísértés, a különbözőség közelsége. Ha

azt akarjuk, hogy az egyéniség fejlődése, az a meggyőződés, hogy minden akarással és érzéssel saját Énünk magja bontakozik ki, szabadságként érvényesüljön, akkor ebbe a kategóriába mindez nem puszta kapcsolatnélküliségként, hanem éppen valamiféle egészen meghatározott, a többiekkel való kapcsolatként lép. Ezeknek a többieknek először is itt kell lenniük, és érzékelnünk kell őket, hogy egyáltalában bárkivel szemben is közömbösek tudjunk maradni. Az egyéni szabadság nem az elszigetelt szubjektum tisztán benső adottsága, hanem olyan korrelációs jelenség, mely elveszti értelmét abban az esetben, ha vele szemben nincs ellentétes fél. Ha az emberek között mindenféle viszony a közeledés és eltávolodás elemeiből áll, akkor az egyes ember függetlensége – akiben ugyan a távolodás elemei maximálissá váltak, a közeledésé azonban csak kis mértékben képesek teljesen eltűnni – olyan, mintha a bal oldal elképzeléséből hiányozna a jobb oldal elképzelése. Felvetődik ezek után a kérdés, milyennek kell lennie e két elemből álló eléggé konkrét alakzatnak ahhoz, hogy a függetlenség mind objektív tényként, mind szubjektív tudatként kialakuljon. Úgy tűnik, ilyen formával találkozunk, amikor más emberekkel ugyan szerteágazó kapcsolatban vagyunk, ebből azonban tulajdonképpen kiiktatódnak az individuális jellegű elemek; olyan benyomások ezek, amelyek úgyszólván teljesen névtelenek; megállapodások, tekintet nélkül arra, hogy kit érintenek. Az ilyenfajta függőségnek, melynél a szubjektum mint olyan szabad, mind oka, mind pedig hatása a személyek cserélhetőségében rejlik: a szubjektumok önkéntes vagy a viszonyok szerkezete által előidézett cseréjében nyilvánul meg a függőség szubjetív mozzanatának azon közömbössége, mely a szabadság érzését hordozza. Emlékeztetek arra, hogy gyakran szabadságnak érezzük a kötelezettségek változását (erről a korábbiakban már volt szó); nos, itt ugyanazon viszonyformáról van szó a kötöttség és a szabadság között, mely ebben az esetben csupán az egyes kötöttségekbe behatolva folytatódik. Egy primitív példa kellően szemlélteti, mi a sajátos különbség a középkori vazallus és a nem szabad ember között: a vazallusnak mindenkor módjában állott, hogy változtassa urát, míg a nem szabad ember változtathatatlanul hozzá volt láncolva egyetlen urához. Ez azt jelentette – mégha az uraséggal szembeni kötöttség mértéke önmagában nézve azonos lenne is –, hogy az egyik összehasonlíthatatlanul önállóbb volt, mint a másik. A szabadság tulajdonképpeni ellenpólusát nem általában a kötöttség, hanem az egyénileg meghatározott uraséghoz-kötődés jelenti. Még a modern cselédviszonyt is az jellemzi, hogy a háziúr a cselédet a bemutatott bizonyítványok és személyes benyomása alapján választja ki, de az alkalmazottnak általában sem lehetősége, sem támpontjai nincsenek a számára megfelelő választáshoz. Csak legújabban, elsősorban a nagyobb városokban, az alkalmazottakban mutatkozó hiány biztosította a cselédek számára helyenként annak lehetőségét, hogy a felajánlott helyeket akár jelentéktelen okok miatt is elutasíthassák. Ezt a körülményt mindkét részről hatalmas előrelépésnek érezték a háztartási alkalmazottak függetlensége felé, még abban az esetben is, ha a végül is elfogadott állás a ténylegesen támasztott kívánalmakhoz viszonyítva az állást vállaló számára nem okozott az eddigieknél kisebb kötöttséget. Ezért – e formát egy teljesen más területre vonatkoztatva mégis csak csupán karikatúrája az egyébként elvileg helyes megérzésnek, ha az egyik anabaptista szekta a rábízott asszonyok sokaságát és gyakori váltogatásukat azzal igyekszik igazolni, hogy a nők lényegétől való belső függőség éppen ezzel a módszerrel törhető meg. Összhelyzetünk minden pillanatban meghatározott mértékű kötöttségből és ugyancsak meghatározott fokú szabadságból tevődik

össze – az élet egyes területein gyakran úgy, hogy az egyik inkább tartalmában, a másik pedig inkább formájában valósul meg. Azt a kötöttséget, melyet meghatározott érdek ró ránk, a szabadság révén azonnal enyhébb formában érzékeljük, ha egyidejűleg lokálisan sikerült áthelyeznünk, azaz a függőség mennyiségi csökkentése nélkül saját magunk választhatjuk ki a tárgyi, eszmei vagy személyi instanciákat, melyekkel szemben ez utóbbi megvalósul. A pénzgazdálkodás bérmunkás rendszerében formájában azonos fejlődés megy végbe. Ha a munka keménységét és kikényszerített voltát vizsgáljuk és elemezzük, akkor úgy tűnik, mintha a bérmunkások csupán más ruhát öltött rabszolgák lennének. A későbbiek során még látni fogjuk, hogy az a tény, hogy a munkások az objektív termelési folyamat rabszolgái, felszabadulásuk felé vezető átmenetként fogható fel; ennek szubjektív oldala, hogy az egyes vállalkozókkal szembeni szolgálati viszony a korábbi munkaformákhoz viszonyítva összehasonlíthatatlanul lazább. Igaz, a munkás kötődik a munkához, mint ahogyan a paraszt a röghöz.

De az a gyakoriság, mellyel a pénzgazdálkodás a vállalkozókat cseréli, a vállalkozók megválasztásának és megváltoztatásának sokféle lehetősége mégiscsak egészen új szabadságot nyújt a munkásnak kötöttségén belül. A rabszolga még akkor sem változtathatta urát, ha még azt is vállalta volna, hogy az addiginál sokkal rosszabb életkörülményeket fogadjon el – viszont a bérmunkás minden pillanatban megteheti ezt; amikor így megszűnik az egyénileg meghatározott úrtól való visszavonhatatlan függőség nyomása, a munkás minden objektív kötöttség ellenére mégiscsak rálépett a személyes szabadság felé vezető útra. A szabadságnak, illetve a szabadság elismerésének ez a kezdete azonban nem akadályozhat meg bennünket abban, hogy lássuk: ez gyakran hatástalan marad a munkás anyagi helyzetére. Itt csakúgy, mint egyéb területeken, nincs meg a szabadság és az eudémonisztikus felemelkedés között az a kívánt összefüggés, melyet a különböző kívánságok, elméletek és agitációs szólamok minden további nélkül utóbbiról úgy történik, hogy a viszony először a szilárdság és megváltoztathatatlanság formájából a labilitás és a személycsere formájára tevődik át. Ha a szabadság egyáltalában függetlenséget jelent mások akaratától, akkor *meghatározott* mások akaratától való függetlenséggel veszi kezdetét. Nem független a magányos telepes a germán vagy amerikai erdőben; viszont független, a szó pozitív értelmében, a modern nagyvárosi ember, akinek ugyan számtalan szállítóra, munkásra és munkatársra van szüksége, és ezek nélkül teljesen kilátástalan helyzetbe kerülne, de csupán abszolút tárgyias és csakis a pénzen át közvetített kapcsolatban áll velük; valamiféle egyetlentől mint ilyen értelemben vett meghatározottól nem függ, hanem csupán az objektív pénzértékű szolgáltatástól, melynek hordozója ennek folytán teljesen tetszés szerinti és változó személy lehet. Amikor tehát az egyes embert puszta pénzkacsolata igen szorosan köti a csoporthoz, mint úgyszólván elvont egészhez – mégpedig azért, mert korábbi fejtegetéseink szerint a pénz az elvont csoporterők reprezentánsa -, akkor az egyes ember a többiekkel való viszonyában csupán azt éri el, amit a pénz révén már elért a dolgokkal kapcsolatban. Egyrészt az árukészletek gyors szaporodása, másrészt a sajátos csökkenést és veszteséget felmutató tendencia következtében – amire a pénzgazdálkodásban a dolgok értékelése szempontjából általában sor kerül – az egyes tárgy közömbössé, sőt gyakran csaknem értéktelenné válik. Ezzel szemben éppen e tárgyak egész csoportja nemcsak jelentőségét tartja meg, hanem a kultúra növekedésével egyre inkább függő viszonyba kerülünk a tárgyaktól, mégpedig több tárgytól; így például számunkra, ahogyan ez

már korábbi összefüggésekben fontosnak bizonyult, az egyes gombostű csaknem teljesen értéktelen, mégis gombostű nélkül ma már egyáltalában nem létezhet a modern kultúrember. És végül a pénz jelentősége maga is ugyanezen szabálynak megfelelően fejlődik: a pénz hallatlan mennyisége az egyes pénzmennyiséget egyre értéktelenebbé és jelentéktelenebbé teszi, de a pénz szerepe általánosságban egyre hatalmasabbá és átfogóbá válik. Mindezen jelenségekben az egyes tárgyak részleteik és individualitásuk szempontjából a pénzgazdálkodásban egyre közömbösebbé, lényegtelenebbé, kicserélhetőbbé válnak, de ugyanakkor a tárgyak objektív funkciója, melyet az egész fajta betölt, egyre fontosabbá válik számunkra, függőségi viszonyunkat egyre fokozza.

Az ilyenfajta fejlődés egy még általánosabb sémába sorolódik be, mely az emberi lényeg rendkívül sok tartalmára és kapcsolatára vonatkozik. Ezek a kapcsolatok eredetileg a tárgyiasság és a személyi jelleg elválaszthatatlan egységében szoktak felmerülni. Ez nem azt jelenti, mintha – ahogyan jelenleg érezzük – az élet tartalma: a tulajdon és a munka, a kötelesség és a megismerés, a társadalmi helyzet és a vallás – valamiféle magánvalósággal, valós vagy fogalmi önállósággal rendelkezne, és csak azután, mikor a személyiség magába olvasztotta, alkotna szoros és összetartó kapcsolatot ebben. Ellenkezőleg, az elsődleges állapot a teljes egység, a töretlen differenciálatlanság, ami az élet személyes és dologi oldalának ellentétén kívül még egyáltalában létezik. Így például a képzetvilág alacsony lépcsőfokai egyáltalában nem képesek különbséget tenni az objektív, logikai igazság és a szubjektív, csupán pszichológiai képzetek között: a gyermek és a primitív vadember számára a pillanat, a fantazmagória pszichológiai képzete, a szubjektív úton létrejött benyomás minden további nélkül valóságnak tűnik; a szó és a tárgy, a szimbólum és a szimbolizált, a név és a személy nálunk egybeesik, amint ezt az etnológia és a gyermekpszichológia számtalan ténye bizonyítja. Ráadásul a folyamat nem úgy megy végbe, hogy két, önmagában szétválasztott rendszer tévedésből összeolvad és összekuszálódik, hanem a kettősség sem elvont formában, sem tényleges alkalmazását illetően egyáltalában nem is létezik még, amikor az elképzelések tartalma már eleve mint egységes képzet lép fel, melynek egysége nem a szóban forgó ellentétek összevegyülésében, hanem az ellentéttől való érintetlenségben rejlik. Így alakulnak ki közvetlenül személyi formában a már megnevezettekhez hasonló élettartalmak; az Én hangsúlyozása az egyik oldalon, a dologé a másik oldalon, csakis mint hosszú, *teljesen* sohasem lezáródó differenciálódási folyamat eredménye, az eredeti naív egységformából jön létre. A személyiség ilyen kialakulása az élettartalmak differenciálatlanságából - amely viszont kialakítja a dolgok objektivitását – ugyanakkor most már a szabadság keletkezésének folyamatát is jelenti. Amit mi szabadságnak nevezünk, az a legszorosabb összefüggésben áll a személyiség elvével, annyira szorosan, hogy a morálfilozófia a két fogalmat elég sűrűn azonosnak tekintette. Éppen a pszichikai elemeknek az az egysége, egy pontban összefogott létezése, a lényeg olyan körülhatároltsága és összecserélhetetlensége, amit személyiségnek nevezünk – jelenti egyúttal minden külsődlegessel szemben a függetlenséget és a lezártságot, a kizárólag a személyiség lényegi törvényeinek megfelelő fejlődést, azt, amit szabadságnak nevezünk. Mindkét fogalomban egyformán a lényünkben található végső és legmélyebb pont hangsúlyozása rejlik, ami szembehelyezkedik minden dologival, külsővel, érzékivel – mind saját természetünkön kívül, mind pedig azon belül -, e kettő csupán kétféle kifejezése azon egyetlen ténynek, hogy itt a természetes, folyamatos, dologi szempont-

ból meghatározott létnek ellenfele támadt, amely elkülönülését nemcsak bizonyos kivételes helyzetre irányuló igényével, hanem egyben a vele való megbékülést célzó küzdelemben is megmutatja. Ha most a személyiség elképzelésének a dologiság ellenképeként és kapcsolataként, ezzel azonos módon kell alakulnia, akkor ebből az összefüggésből világossá válik, hogy a dologiság fogalmának szigorúbb megformálása az egyéni szabadságéval párhuzamosan fog végbemenni. Az utolsó három évszázad sajátos, párhuzamos mozgását így látjuk: egyrészt egyre világosabban és pontosabban kerül előtérbe a természeti törvényszerűség, a dolgok rendje, a történés objektív szükségessége, másrészt a független egyéniség, a személyes szabadság, a magáértvalóság hangsúlyozása minden külsővel és természeti erővel szemben egyre élesebbé és erőteljesebbé válik. Az újabb idők esztétikai mozgalma is ugyanezen kettős jelleggel lép fel: van Eyck és a quattrocento naturalizmusa egyúttal a legegyénibb vonások kidolgozása a jelenségekben, az egyidejűleg fellépő szatíra, életrajz, dráma első formáiban ugyancsak naturalista stílusról tesz tanúbizonyságot, ahogyan mindez hozzáilleszkedik az egyénhez mint ilyenhez - mindez, legyen szabad mellékesen megjegyezni, olyan időszakban megy végbe, amikor a pénzgazdálkodás társadalmi következményei kezdenek észrevehetően kibontakozni. Hiszen már a görög társadalom is a világ igen objektív, a természeti törvényeket megközelítő képét alakította ki életszemlélete egyik oldalaként; a másik oldalon a személyiség teljesen bensőséges szabadsága és önmagára támaszkodása jelent meg; és amennyiben a görögöknél tökéletlenség uralkodott a szabadság és az Én fogalmának elméleti kialakításában, ugyanezen hiányosságot tapasztalhatjuk a természeti törvényekkel kapcsolatos elméletek szigorúságában. Akármilyen nehézségre lehet is bukkanni a metafizikán keresztül a dolgok objektív meghatározottsága és az egyén szubjektív szabadsága közötti viszonyban: mint kulturális tartalom mindkettő kialakulása egymással párhuzamosan megy végbe, és úgy tűnik, hogy az egyik tényező elmélyülése a benső élet egyensúlyának fenntartása, illetve megmentése érdekében megköveteli a másikat.

S itt torkollik ez az általános szemlélődés szorosan vett területünkbe. A gazdálkodás is a szolgáltatás személyes és dologi oldalának egységével kezdődik. A differenciálatlanság csak lassan válik szét ellentétekké, a termelésből, a termékből, a forgalomból egyre inkább háttérbe szorul a személyi elem. Ez a folyamat azonban felodja az egyéni szabadságot. Mint ezt az imént láttuk, a szabadság olyan mértékben bontakozik ki, amilyenben a természet számunkra objektívebbé, dologibbá, öntörvényűbbé válik – ilyen formában fokozódik és fejlődik a gazdasági világ objektiválódásával és elszemélytelenedésével. Akármilyen kis mértékben alakul is ki az aszociális létezés gazdasági egyedüllétében és magábanállásában az egyéni szabadság pozitív érzése, akárhogyan is van ez így az olyan világképben, mely még semmit sem tud a természet törvényszerűségéről és szigorú objektivitásáról, kizárólag ennek az ellentétnek az alapján jön létre a magáértvalóság tulajdonképpeni ereje és értéke. Sőt, a természettel kapcsolatos viszonyt illetően is mintha a primitív gazdaság elszigeteltségében – tehát a természeti törvényszerűségek fel nem ismerésének időszakában – a szabadságnak annál nagyobb mértékű hiánya uralkodott volna a természet babonás felfogása következtében. Csak ha a gazdaság eljut teljes kibontakozásáig, bonyolultságáig, belső kölcsönhatásáig, csak akkor jön létre az emberek olyan egymás közötti függősége, mely a személyes elem kikapcsolásával az eddiginél jobban visszautal az egyénre, és szabadságát pozitívabban tudatosítja, mint amennyire erre a teljes kapcsolatnélküliség képes lett volna. A pénz tökélete-

sen alkalmas hordozója az ilyen jellegű viszonynak, mert létrehoz ugyan kapcsolatokat az emberek között, de az embereket mégis ezeken kívül hagyja; pontos egyenértéke a dologi szolgáltatásoknak, de jelentős egyenérték-nélküliséget mutat az ezekben rejlő egyéni és személyes vonatkozásokkal. A tárgyi függőségek szűkössége, ami a pénzt létrehozza, a különbözőségekre érzékeny tudat számára olyan hátteret jelent, amitől egyértelműen elüt az e függőségek alapján differenciált személyiség és az egyéni szabadság.

***

Az élet mozgásain, különösen amennyiben külső tárgyakhoz tapadnak, vagy a dolgok megszerzését, vagy élvezését szokták érteni. Megjegyzem, hogy a megszerzés tágabb értelméhez a munkát is hozzászámítom. A dolgok birtoklása azonban nem látszik mozgásnak, hanem nyugvópontra jutott, mintegy tartós állapotnak, ami a szóban forgó többi mozgáshoz úgy viszonyul, mint a lét az alakulóban levőhöz. Ennek ellenére azt hiszem, hogy a birtoklást is cselekvésnek kell tekinteni, ha jelentőségének teljes mélységében és szélességében kívánjuk megragadni. Helytelen beidegződés a birtokot valamiféle passzívan tűrt dolognak, feltétlenül engedékeny objektumnak tekinteni, ami amennyiben éppen *birtok*, részünkről többé már nem igényel semmiféle tevékenységet. Csupán az etika, pontosabban a jámbor kívánságok birodalmába menekült az a tény, amit a létezés tartományában félreismertünk, s melyet most *figyelmeztetés* formájában hallunk hangoztatni. E figyelmeztetés úgy szól, hogy azt, amit birtokba akarunk venni, meg kell szereznünk, hogy minden birtok egyidejűleg kötelezettséget is jelent, hogy a birtokkal valamit kezdeni kell, hogy a rendelkezésre álló fontokkal uzsoráskodni kell stb. – Legfeljebb azt teszik ehhez még hozzá, hogy a birtok valami nyugvópontra jutott dolog, valaminek a befejezése, esetleg valamilyen művelet kiindulási pontja, de nem maga a művelet. Ha közelebbről megvizsgáljuk a problémát, akkor ez a passzív jellegű birtokfogalom valamiféle fikcióként mutatkozik meg, ez viszont primitívebb viszonyok között különös hangsúllyal lép előtérbe. A régi Észak-Peruban és a régi Mexikóban is közösen munkálták meg az évenként felosztott földet, a hozam azonban egyéni birtokot alkotott. De az egyének nem adhatták vagy ajándékozhatták el saját részesedésüket; ha valaki önkényesen elutazott, és földje megmunkálása céljából nem tért vissza, akkor részesedése veszendőbe ment. A régi német faluközösségben ugyanígy egy darab föld birtoka önmagában véve még semmiképpen sem jelentette azt, hogy a kérdéses személy ugyanakkor már valóságos tagja is lett volna a közösségnek: ehhez arra is szükség volt, hogy a birtok megmunkálását a szóban forgó személy saját maga végezze el, ott helyben élvezze a vizet, levegőt és házának füstjét – amint az idevágó életbölcsességek megfogalmazzák. Puszta elvonatkoztatás az a birtok, ami egyúttal nem cselekvés: a birtok mint közömbösségi pont azon mozgások között, melyek egyrészt hozzá vezetnek és másrészt, amelyek rajta keresztül továbbvisznek, semmivé zsugorodik össze; minden nyugvópontra jutott birtokfogalom az objektum lappangó állapotba átvitt aktív élvezete vagy kezelése, és egyúttal biztosíték arra, hogy ezt a dolgot mindenkor élvezni lehet, vagy valamit lehet vele csinálni. A gyermek minden olyan dolgot, mely felkeltette figyelmét, ajándékba akar kapni. Ez azonban csupán azt jelenti, hogy az "ajándékot" pontosan meg akarja nézni, és meg kívánja tapogatni. Ugyanígy, az alacsonyabb szinten álló népek birtokfogalma sem tartós, és ebben a

tekintetben, sőt az elvi jellegű állandóság tekintetében sem rendelkezik a mienkéhez hasonló ismérvekkel. E birtokfogalom tartama csupán az élvezet és a művelet pillanatnyi kapcsolata a kérdéses dologgal, melyet a legközelebbi pillanatban már gyakran a legnagyobb fokú közömbösséggel elajándékoznak vagy elvesztenek. Így tehát a birtok eredeti formájában inkább ingatag, mint szilárd valami. Minden magasabb birtokforma mint a kapcsolat puszta fokozati időtartama – meghosszabbodása, biztonsága, állandósága – alakul ki ebből az eredeti formából. A puszta pillanatnyiság tartós lehetőséggé alakul át abban a tekintetben, hogy minden pillanatban vissza lehet hozzá nyúlni anélkül, hogy a lehetőség tartalma és megvalósítása mást vagy többet jelentene, mint az egyes kezelési intézkedések vagy hasznosítások sorrendjét. Az olyan elképzelés, amely szerint a birtok valami minőségileg új és lényegbevágó az egyes, a dolgokra vonatkozó rendelkezési aktusokkal szemben, azon tipikus tévedések közé tartozik, amelyek például a kauzalitás fogalmának történetében olyan fontossá váltak. Hume felhívta a figyelmet arra, hogy az a dologi szempontból szükséges kapcsolat, amit oknak és hatásnak nevezünk, sohasem állapítható meg, s hogy a tapasztalható valóság ezzel kapcsolatban csupán két esemény időbeli sorrendje: úgy látszott ezután, hogy Kant megmenti világképünk szilárdságát annak bizonyításával, hogy valamely időbeli sorrend pusztán érzéki észlelése még semmiféle tapasztalatot sem jelent, sőt ez az empiristák értelmében is az okozati esemény valóságos objektivitását és szükségszerűségét tételezi fel. Más szavakkal, míg ott a megismerést csupán szubjektív és egyéni benyomásokra kell korlátozni, itt tudásunk objektív érvényessége került bizonyításra, mely teljesen az egyedi eset és az egyedileg elképzelendő szubjektum fölé emelkedik – éppen úgy, ahogyan a tulajdon is az egyéni haszonélvezeten kívül mutatkozik. Itt éppen ugyanazon kategória alkalmazásáról van szó, mellyel e munka első fejezetében megkíséreltük megállapítani az objektív érték lényegét. Tudatunk bizonyos tartalmaink, az elképzeléseken, akaratimpulzusokon, érzéseken felül létezik azon objektumok tartománya, melyeknek tudatával együtt jelentkezik az a meggondolás, hogy ezeknek elképzelttéválásuk révén tartós, dologi, minden egyedülállóságon és véletlenségen kívül álló érvényességük van. A dolgok állandósuló lényege és sorsuk törvényszerű rendje, az emberek tartós jelleme és az erkölcsi normák, a jogi követelmények és a világmindenség vallásos értelme – mindennek úgyszólván eszmei létezése és érvényessége van, amit nyelvileg nem lehet másképpen kifejezni, mint hogy független azon folyamatoktól, melyekben a kérdéses szubsztancia és törvényszerűség megmutatkozik, vagy melyekben eleget tesznek, vagy nem tesznek eleget az ilyen követelményeknek és normáknak. Ahogyan valamely személy állandó jellemét megkülönböztetjük az egyes cselekvésektől, melyeknek révén végeredményben ez kifejeződik, vagy amelyek szembeszegülnek vele, ugyanígy létezik megközelítően töretlen méltósággal az erkölcsi imperativusz, függetlenül attól, vajon engedelmeskedünk-e neki vagy sem. Ahogyan a geometriai tétel érvényes, függetlenül az egyes következtetéseknek teret engedő példáktól, (melyek pontosan vagy nem pontosan képviselik a tételt), úgy léteznek a világmindenség anyagai és erői, függetlenül attól, hogy az emberi képzelet milyen általa megtalált részeket szakít ki magának belőlük.

Az ismeretelméletnek bizonyára meg kell különböztetnie az örök természeti törvényt megvalósulása időbeli összegeződésétől; de nem látom be, mit kell még minden, egyáltalában felmerülő egyes megvalósulás meghatározásán kívül nyújtania a *megismerés gyakorlatán belül*. Biztos, hogy az objektív tárgyat ugyanezen

értelemben meg kell különböztetni azon szubjektív észlelésektől, melyekben az megjelenik előttünk. De a tárgy jelentősége mégis kizárólag abban rejlik, hogy minden egyáltalában lehetséges észlelés egyértelműen meghatározódjék; az erkölcsi norma minden bizonnyal túl van az egyes csekvéseken, melyekre pozitív vagy negatív módon alkalmazzák, de mégiscsak az az értelme, hogy *minden* ilyenfajta cselekvés értékét megállapítsa, és ha egyes, vele érintkezésbe kerülő cselekvések egyáltalában nem léteznének, vagy nem létezhetnének, akkor tényleges jelentősége a semmivel lenne egyenlő. Röviden, a kérdéses szubsztanciák és értékek kategóriája általánosságban különbözik minden egyes esettől mint ilyentől, és az egyes esetek olyannyira viszonylagos összességétől; de ezeknek *abszolút* összege maradéktalan egyenértéküket és – metafizikai értelmüktől eltekintve – az egyes események, elképzelések, műveletek totalitásának lerövidített kifejezését jelenti. És ebben a tekintetben senkit sem téveszthet meg az a tény, hogy az egyes esetek egyetlen empirikus sorát sem takarja vagy meríti ki a kérdéses kategóriák tartalma, hiszen ez a sor mindig tökéletlen és viszonylagos.

Ilyen az a formula is, melyben a tulajdon fogalma jelentkezik. A tulajdon fogalmilag és jogilag mindenképpen megkülönböztetendő a dolgokkal kapcsolatban jelentkező egyes jogoktól és haszonélvezettől. Azt, hogy valaki mire készül tulajdonával, sohasem lehet már eleve úgy meghatározni, hogy azután kijelenthessük: a művelet és élvezet ezen összegezése fedi a dolgot illető tulajdonát. Hiszen csupán az egyáltalában lehetséges és mindenkor valóságos használat egésze egyezik meg a tulajdonnal. Akármennyire különböznek is az idegen dolgok feletti jogok a tulajdontól, tartalmi szempontból mégis csupán fokozati különbség van a két fogalom között: a tulajdon nem állhat valami másból, mint a dologra vonatkozó jogokból, illetve ezen jogok összességéből; még az annyira egységes és zárt formában mutatkozó birtok is, mint mikor a födesúr "tulajdonként" rendelkezett az alattvaló parasztokkal, vagy mint ahogyan a római principátus jogtörténetileg a kezdetét jelenti egy sor, különböző utakon és módokon megszerzett hivatalnak, tulajdonképpen csupán egyes, csak folyamatosan és lassan növekvő jogokat, illetve a szóban forgó jogok összességét jelentette az alattvaló paraszt felett. Itt csupán arról van szó, hogy a tulajdon nemcsak viszonylag, hanem a dolgot illetően elvileg is kifejezi és szavatolja a jogok abszolút összességét. Éppen ezért a tulajdon, ha nem is mint fogalmi absztrakció, de mint valóság szükségszerűen kapcsolatban áll a tulajdonos tevékenységével. A nyugvópontra jutott tulajdon csupán a hozzá vezető folyamatok eszmei utóhatásában és a jövőbeni élvezetnek vagy hasznosításnak való eszmei elébevágásban rejlik. Ha ezeket a jelenségeket, melyeket – helytelnül – csupán kísérő jelenségekként szokás vizsgálni, belőle levonjuk, akkor semmi sem marad az egészből. De az ilyenfajta szubjektív mozgás váltakozó fajtái, amit birtoknak nevezünk, valamilyen mértékben függenek azon dolog jellegétől, amelynek révén a mozgás végbemegy. A pénz azonban tárgya a birtoklásnak, melynél ez a függőség a legkisebb mértékű. A nem pénzbirtokot jelentő dolgok megszerzése és gyümölcsöztetése bizonyos erőktől, sajátos tulajdonságoktól és törekvésektől függ. Ebből azonban közvetlenül adódik, hogy ennek visszájaként a tulajdoképpeni birtoknak hatással kell lennie a birtokos minőségére és tevékenységére is. Arra, aki földbirtokkal vagy gyárral rendelkezik, amennyiben nem másra bízza a gazdálkodást, tehát nem kizárólag járadékos; ha valakinek mint birtokosnak központi vagyontárgya egy képtár vagy versenyistálló, ez az ember már létezésében sem szabad; és ez nemcsak azt jelenti, hogy birtoka bizonyos mértékben és

módon igénybe veszi idejét, hanem mindenekelőtt azt, hogy erre a célra bizonyos kvalifikáltságot kell feltételezni. A sajátos dologi birtok ugyanakkor visszafelé forduló eleve elrendeltséget tartalmaz; különböző dolgok birtoka egyúttal különböző jellegű birtoklást is jelent, mihelyt nem a tulajdon jogi értelme forog kockán. Valamely különlegesen jellegzetes dolog birtokát, mely többet kíván kifejezésre juttatni, mint a kérdéses elvonatkoztatott tulajdonfogalmat, nem lehet minden további nélkül és mintegy kívülről minden személyiséghez hozzákapcsolni: a birtok inkább a személy és a tárgy erőit vagy minőségét jellemző tartalmak közötti kölcsönhatásnak az eredménye, az ilyenfajta kölcsönhatás csakis bizonyos viszony, pontosabban a személy meghatározott kvalifikációja esetén jöhet létre. Csupán az érem másik oldala, hogy ti. a birtok hatása a birtokosra határozza meg ez utóbbit. Amint bizonyos objektumok birtoka annál valóságosabb és aktívabb, minél határozottabb és egyértelműbb a személy magatartása e tekintetben, úgy ennek ellenkezője is érvényes: minél alaposabb és behatóbb a valóságban a birtok birtoklása, pontosabban, minél gyümölcsöztetőbb és hasznosíthatóbb, annál határozottabb és meghatározóbb hatást fog gyakorolni a személy belső és külső lényegére. Így a lánc a létezés felől a bírás felé halad, és a bírás felől vissza a létezés irányába. Az a marxi kérdésfeltevés, hogy vajon az emberek tudata határozza-e meg létüket, vagy létük tudatukat, egy részterület vonatkozásában itt válaszra talál: hiszen Marx értelmezésében a lét fogalmához tartozik az emberek birtoklása is. E különös kapcsolat azonban - aminek révén az ember sajátos hajlamánál fogva bizonyos birtokhoz kötődik, ugyanakkor a másik oldalon lényegileg a birtok révén határozódik meg – szorosabb vagy lazább, mindenkor azon kérdéses dolognak megfelelően, amely a kapcsolat súlypontját jelenti. A tisztán esztétikai jelentőségű dolgoknál, erősen munkamegosztásos gazdasági értékeknél, nehezen hasznosítható és hozzáférhető dolgoknál a kapcsolat igen szigorú lesz, és a mindig kevésbé sajátos meghatározottság különböző fokozatain át egyre inkább fellazul, míg a pénznél azután teljesen szétesni látszik.

A lét függetlensége a birtoklástól és a birtoklásé a léttől – amit a pénz hoz létre – mindenekelőtt a pénz megszerzésében mutatkozik. Mert a pénz elvont lényege következtében minden lehetséges hajlam és tevékenység ebbe torkollik bele. Mint ahogyan minden út Rómába vezet – amennyiben Rómán minden helyi érdeken kívül álló és minden egyéni cselekvés hátterében levő instanciát értünk -, ugyanúgy vezet a pénzhez minden gazdasági út; és ahogyan Ireneus Rómát a világ kompendiumának nevezte, ugyanúgy Spinoza a pénzt minden dolgok kompendiumának. A pénz legalábbis mindenkor egyforma melléktermék a még egyébként olyannyira nem homogén termelésnek. A pénznek az a sajátossága, hogy megszerzése az egyéb dolgokkal való foglalkozásban tanúsított szorgalom révén megy végbe. A nagy földhozam a földműves szorgalmának, a sok cipő a cipész szorgalmának a gyümölcse, a pénz azonban az *akármiféle* rendkívüli tevékenység során tanúsított szorgalom eredményeként jön létre. Megszerzéséhez ezért nincs szükség azon sajátos tulajdonságokra, melyek más dolgok megszerzését egyébként a személy létéhez kötik. Igaz, vannak olyan személyek, akik különös tehetséggel rendelkeznek mindenféle forgalom pénzoldalának kezelése iránt; minthogy a gazdasági forgalom eredménye ez idő szerint egyáltalában pénzben fejeződik ki, úgy az általános kereskedelmi hajlamot igen gyakran mint a pénzkereséssel összefüggő és erre irányuló tehetsége tüntetik fel. Ennek ellenkezőjeként a fenti értelmezést éppen az erősíti meg, hogy bizonyos személyek a pénzügyek vitele iránti tehetség-

telenségükkel és hiányos érzékükkel tűnnek ki. Hogy az ilyen személyek ennyire jellegzetesen emelkednek ki a többiek közül – egészen másképpen, mint azok, akiknek esetleg nincs tehetsége mezőgazdasági vagy irodalmi, esetleg műszaki feladatok iránt -, éppen azt bizonyítja, hogy a pénzszerzés a minőségbeli tulajdonságok sokkal szélesebb körére vonatkozik, mint minden más érték megszerzése. Az, hogy a pénz "megszerzése" nemcsak gazdasági, hanem a szó erkölcsi értelmében is sajátos tevékenység kapcsán megy végbe, s minden mástól teljesen különbözik, magyarázatot ad arra, miért jár együtt a legmegérdemeltebb vagyon élvezetével is igen könnyen bizonyos fennhéjázás, ami a proletárban gyűlöletet kelt. Ilyesmi egyéb – születési, hivatali előjogokból eredő – kiváltságok esetén nem jön létre, feltéve, hogy ezekhez nem társulnak még más súlyosbító, elkeserítő mozzanatok.

Másrészt viszont a pénzgazdálkodás legmagasabb csúcsain megfelelő kivételek figyelhetők meg. A nagy pénzember vagy spekuláns pénzügyi vállalkozásaiban a dolgok jó ismerője esetleg bizonyos személyiségek "kezét" véli felismerni, olyan egyéni stílust és ritmust, ami az egyik vállalatot jól megkülönbözteti a másiktól. Csakhogy itt azt vesszük figyelembe, amit egyéb jelenségekkel kapcsolatban még be kell majd bizonyítani, nevezetesen, hogy a pénz pusztán mennyiségi jellege igen nagy, és jelentős összegek esetében alkalmasint bizonyos árnyalatnyi minőségi sajátosságokat enged meg. A közömbösség, tompaság és a közöny, melyek a folyamatosan cirkuláló pénz sorsát alakítják, nem azonos mértékben érnek fel a hallatlanul nagy pénzeszközöknek egyetlen kézben történő ritka és feltűnő összpontosításáig. Ehhez lényeges mozzanatként járul, hogy a pénz a sajátos "ügyletek" során általában igen különleges lényegűvé válik; akkor tudniillik, amikor nem a csereeszköz funkcióját tölti be egyéb tárgyakkal kapcsolatban, hanem a pénz, mint valamiféle központi tartalom, mint a vállalkozásnak pillanatnyilag nem saját magán túl mutató tárgya funkcionál. A tisztán kétoldalú pénzügyi ügyletben a pénz nemcsak abban az értelemben öncélú valami, mintha ilyenné alakult volna, hanem már eleve az érdekeknek semmi másra sem utaló centruma, ami tehát ennek megfelelően egészen sajátos normákat is kialakít, ugyanakkor telejesen autochtón minőségbeli tulajdonságokat bontakoztat ki, és ezektől függő technikát hoz létre. Ilyen körülmények között, amikor valóban sajátos színezettel és egyéni minőséggel rendelkezik, sokkal inkább kifejeződhet a személyiség, mintha egy más célra irányuló, önmagában véve színtelen eszközt venne igénybe. Mindenekelőtt: ebben az esetben, mint már említettük, egy egészen jellegzetes és valóban felettébb fejlett technikához jut el; és általában a személyiség ilyenfajta egyéni stílusa csak így válik lehetővé. Ahol bizonyos kategóriához tartozó jelenségek ilyen tömegben és belső zártságban jelennek meg, ott szükség van különleges technikára, ha úrrá akarunk lenni felettük. Ott válik az anyag éppen ezen keresztül annyira rugalmasság és alakíthatóvá, hogy az egyén a vele való foglalkozás során saját egyéni stílusát képes kifejezésre juttatni.

Az ilyen esetek – amelyek során a pénz és a személyiség között sajátos viszony alakul ki – rendkívüli feltételei nem teszik lehetővé, hogy mint a birtoklás és lét vélt funkcióinak megcáfolását, egymástól elválasztva fogjuk fel őket. Ez a funkció, különösen a felhasználás oldaláról, még a következőképpen alakul. Volt alkalmunk látni: az, ami a tulajdont a pillanatnyi haszonélvezettől megkülönbözteti, a biztosíték arra, hogy a haszonélvezet minden pillanatban és minden irányban végbemehet. Valamely tárgy tulajdonának ténye azonos ennek mindenféle élvezetével és hasz-

nosításával, illetve e tevékenységek összességével. Az a forma, melyben ez a tény minden pillanatban számunkra jelenvalóvá válik, éppen minden jövőbeli haszonélvezet biztosítása, annak biztosítása, hogy a tulajdonos akarata ellenére egyetlen más személy sem használhatja és élvezheti a tárgyat. Nos, ilyen biztonság bizonyos előjogot jelentő helyzetekben – természetesen ugyanakkor kultivált helyzetek azon szféráiban, melyek nem rendelődnek alá közvetlen jogi szabályozásnak - csupán a tulajdonát védő tulajdonos ereje révén adott. Mihelyt ez az erőforrás megbénul, a tulajdonos mást már nem képes többé eddigi tulajdonának élvezetéből kizárni, és ennek következtében a tulajdon minden további nélkül át fog szállni valaki másra, akinél ugyancsak addig fog megmaradni, ameddig elég ereje lesz ahhoz, hogy biztosítsa magának a használat kizárólagosságát. Ami a jogi helyzetet illeti, jogi védelem esetében többé már nincs szükség személyes erőre, mert a tulajdonosok összessége biztosítja tulajdonának tartós birtokát, és minden egyéb személy kizárását ebből. A tulajdon, ebben az esetben így lehet kifejezni, valamely tárgy teljes haszonélvezetének társadalmilag biztosított lehetősége. A tulajdonnak ez a fogalma viszont bizonyos mértékig további hangsúlyt kap, mihelyt pénzben valósul meg. Mert amikor valakinek pénze van, számára ennek birtoklása nemcsak a közösség szervezett szabályzata révén, hanem éppen ennek következtében, sok más személy tulajdona, illetve birtoka révén válik biztonságossá. Ha a valamilyen dolog feletti tulajdon csupán azon meghatározott haszonélvezet lehetőségét jelenti, melyet e dolog jellege tesz lehetővé, akkor a pénzbirtok meghatározhatatlanul sok dolog haszonélvezetének lehetőségét jelenti. Minden egyéb vonatkozásban semmi mást sem tud a közrend a tulajdonos számára biztosítani, mint amit a dolog különleges jellege eredményez: a földtulajdonosnak, hogy rajta kívül senkinek sem szabad hasznot húznia földjéből, hogy csakis tőle függ, vajon megművelteti vagy parlagon heverteti-e a földet, az erdőbirtokos számára azt, hogy kivághatja a fát és vadászhat stb., amikor azonban pénzverésre kerül sor, ezzel szabatolják a birtokos számára, hogy pénzéért gabonát, fát, vadat stb. szerezhet meg magának. Így tehát a pénz a tulajdon általános fogalmának magasabb szintjét alkotja meg, amelynek esetében a jogi szabályozás nyomán minden egyéb tárgyi birtok sajátos jellege megszűnik, és a pénzt birtokló egyén végtelenül sok tárggyal kerül szembe, melyeknek élvezetét ugyancsak a közrend biztosítja: tehát nem határozza meg önmagától a tárgy további használatát és gyümölcsöztetését, ahogyan ezt bizonyos tárgyak egyoldalúan teszik. A pénzbirtokra egyáltalában nem érvényes az, amit általában az államokról jelentenek ki, hogy fennállásukat csupán azon eszközök biztosítják, amelyek létrejöttüket idézték elő. Pedig ez sok birtokról, például a szellemiekről, de sokszor még az olyan pénzért szerzett birtokról is elmondható, mely kizárólag azon dologi érdek útján tartható meg, ami annak idején megszerzéséhez vezetett. A pénz tökéletesen független eredetétől; sajátosan ahisztorikus jellegű – s ez tükröződik felhasználásának abszolút meghatározatlanságában. Ezért érezzük a személyes jelleg jelentőségével kapcsolatos elképzelést teljesen megalapozatlannak és nyakatekertnek; az ilyesmit az egyházi kamattilalom teremtette meg: a kereskedő, még a XVI. században is, bűnnek tekintette ugyan, hogy saját pénzével uzsoraügyleteket bonyolítson le, azt azonban már nem, hogy ilyeneket idegen, kölcsönvett pénzzel csináljon. Mindenesetre ilyen különbözőség csakis abban az esetben látszik lehetségesnek, ha egyáltalában létezik benső etikai kapcsolat a pénz és a személyiség között. A különbség átérzésének lehetetlensége azonban a kapcsolat hiányát bizonyítja. S ahol ilyen kapcsolat mégis fennáll, ott éppenséggel nem

magához a pénzhez kapcsolódik, hanem csupán a mennyiséggel összefüggő különbségekhez. Minden bizonnyal az ilyenfajta birtok is hatással van a birtokosra, és az így kifejtett hatás különbözni is fog a tekintetbe jöhető mennyiségen belül, illetve e mennyiség szerint, például a földbirtok esetében a paraszti és a nagybirtok közötti különbség tekintetében. De még itt is fennáll az érdekek és a kívánt adottságok bizonyos azonossága, melyen keresztül megnyilvánul a birtok minősége, mint összekötő kapocs a birtoklása és léte között. Ahol azonban az ember és a *pénzbirtok* között áll fenn kapcsolat, ott éppen a pénz puszta *mennyisége* jelentkezik jellegzetes okként vagy következményként; egyéb birtokok esetében viszont éppen a puszta minőség már kapcsolatban áll bizonyos személyes okokkal vagy következményekkel. Így tehát meghatározott körülmények között csupán rendkívül nagy pénzbirtok ad az életnek önmagától egyfajta irányt, amitől a gazdag ember az esetek jelentős többségében aligha tud eltekinteni. Egyébként csakis egészen szórványos és súlyos esemény bekövetkeztekor mutatkozik közvetlen kapcsolat a pénz és a személyiség között. Azt szoktuk például mondani, hogy minden emberben benne lakozik a fösvény és a pazarló; ez azt jelenti, hogy minden egyén mind az egyik, mind a másik irányban eltér attól az átlagtípustól, ahogyan valamely, bizonyos kultúrszínvonalon levő kör jövedelmét felhasználják. Igaz, hogy az értékek szubjektív átérzése nyomán elkerülhetetlenül csaknem mindenki látja, vajon valaki más túl sokat vagy túl keveset ad-e bizonyos dolgokért. Ennek kézenfekvő oka – a konkrét, pénzzel megfizetendő dolgok becslésében megmutatkozó különbözőség – nem az egyetlen ok. Emellett az egyén eleve individuális módon viszonyul a pénzhez: egyszerre, könnyű lélekkel használja fel az egyébként jelentősnek mondható pénzösszeget, vagy inkább előnyben részesíti a sokféle, kisebb kiadásokat; nagyobb összeg megszerzése pazarlásra, vagy éppen kétszeres takarékosságra ösztönzi; könnyen csúszik a könnyelműség lejtőjére a pénzkiadásnál, és pszichológiailag minden kiadás megkönnyíti a legközelebbit, vagy minden kiadás egyidejűleg bizonyos belső ellenállást vált ki benne úgy, hogy most még a legindokoltabb kiadásokra is csak vonakodva kerít sort. Mindezek olyan egyéni különbségek, melyek lenyúlnak a személyiség mélyére, de első ízben vagy egyáltalán csakis jellegzetesen a pénzgazdálkodásban lépnek előtérbe. De még itt is a puszta mennyiség jelenti a megnyilvánulás lényegét; a pénzkezelés minden, az egyénre annyira jellemző különbözőséggel kapcsolatban többé vagy kevésbé olyan megállapításokra lyukad ki, hogy ezek a különbségek teljesen ellentétesek az olyan személyeknél mutatkozó különbségekkel, akik egyéb, különböző dolgokkal és emberekkel kapcsolatos eljárásaik során egymásra találnak. Általánosságban tehát amellett maradhatunk, hogy minden más birtok sokkal határozottabb követelményt támaszt az egyénnel szemben, és sokkal határozottabb hatást is gyakorol rá; ennek folytán az egyén meghatározójának vagy bizonyos kötöttséget előidéző okának tűnik. Csupán a pénz birtoklása nyújt, legalábbis egy igen magasan kitűzött és igen ritkán elért határon belül, mindkét oldalnak teljes szabadságot.

Ezért csak a pénzgazdálkodás tette lehetővé azon foglalkozási rétegek kialakulását is, melyeknek produktivitása tartalmilag teljesen kívül áll mindenféle gazdasági mozgáson – itt a sajátosan szellemi tevékenységek kialakulásáról van szó, a tanítók és általában az oktatók, az irodalmárok, művészek, orvosok, tudósok és kormánytisztviselők tevékenységéről. Mindaddig, amíg naturális gazdálkodás folyik, mindezek csupán kis mértékben jelentkeznek, és kizárólag a nagybirtok bázisán, ezért azután a szellemi élet hordozója a középkorban az egyház, és számos

vonatkozásban a lovagi réteg volt. Az emberek e kategóriája rangját azon kérdés szigorú elhatároltságától nyeri, melytől személyiségük teljes értéke függ: vajon saját magukat vagy a dolgot keresik-e, az ügy érdekében tevékenykednek-e. Ahol a tevékenységnek a szerzésen kívül elvileg semmi más motivációja nincs, ez az ismérv teljes egészében elesik, és legfeljebb a kíméletlen önzés és a tisztességes gondolkodásmód közötti alternatíva pótolja. Meg kell jegyezni, hogy ebben az esetben ez utóbbi inkább tiltó hatású. A legsajátosabb ebben a kérdésben, hogy a pénz, noha, vagy épp azért, mert a legszublimáltabb gazdasági érték, a legtökéletesebben képes bennünket a dolgok gazdasági oldalától megszabadítani - természetesen ennek az az ára, hogy minden olyan tevékenységgel kapcsolatban, mely értelmét nem a gazdasági eredményben leli, a már említett kérlelhetetlen kérdésfeltevéssel kerüljünk szembe. Ahogyan azonban az életelemek sajátos differenciálódása olyan hatást fejt ki, hogy ezek először önállósulnak, hogy azután új szintézissé alakuljanak, úgy már itt megmutatkozik a későbbiek során még kifejtendő probléma, hogy a birtok és a személyiség magja közötti pénzszerű idegenségben a második mozzanat mégis teret enged az első újszerű jelentőségének. Mert a művész, a hivatalnok, a lelkész, a tanító, a kutató működése dologi tartalma szerint mérhető ugyan valamely objektív eszméhez, és az ehhez viszonyítva megállapított szinten megteremti a tevékenykedő személyiség objektívan ható szubjektív kielégülését. Emellett azonban a kérdéses tevékenységeknek gazdasági eredménye is van, mely mint ismeretes, nem mindig jellemző a dologira vagy az eszmeire. És ez – nem mindig az alacsonyabbrendű jellemeknél – annyira előtérbe nyomulhat, hogy a másikat eszközzé alacsonyítja le; de még a finomabb és a tárgynak élő emberek számára is tartalmazhat a teljesítmény sikere gazdasági szempontból vigaszt, pótlást, menekvést a legfontosabb eredmény tekintetében megmutatkozó elégtelenség-érzet elől; körülbelül olyan ez, mint az érdek valamiféle kipihenése és pillantnyi elfojtása, ami végül is a fődolog felé irányítja a felfokozott erőt. Sokkal nehezebb, akadályokkal terhes a sorsa annak, aki teljesítményével nem keres pénzt, hanem a teljesítményt kizárólag magán a dolgon és ennek belső követelményein mérheti le. Számára hiányzik annak a gondolatnak jóleső vigasza, hogy legalább gazdasági tekintetben megtette a magáét, és megkapta érte az elismerést. Egészen másként látja magát, mint rajta kívül bárki más az előtte felmerülő "mindent vagy semmit"-kérdése előtt, és olyan "törvénykönyvhöz" kell igazodnia, amely nem ismer enyhítő körülményeket. Így egyenlítődik ki azoknak az embereknek a kedvezményes helyzete, akiket azért irigyelnek mert nem kell mindenképpen "tekintettel lenniük" a pénzre, s csakis az ügynek szentelhetik életüket. Azzal kell mindezért fizetniük, hogy cselekvésük értékén túl csak egyetlen eredmény dönt, s ha nem érik el, még csak az a legcsekélyebb vigaszunk sincs, hogy legalább kézzelfogható mellékeredménnyel járt tevékenység jelentőségének érvényre jutását. Ebben a legegyértelműbben kifejeződik, hogy a teljesítménynek, a saját vagy dologi végső érték mögött való elmaradás ellenére, más emberek számára mégis csak értékesnek kell lennie; másrészt viszont a pénz struktúrája különösen alkalmas arra, hogy valamely elmaradt főeredmény helyett viszonylag kielégítő pótlást nyújtson, mert kézzelfoghatóságával és mennyiségi meghatározottságával bizonyos tartást és pszichikai megváltást biztosít a minőségi életértékek ingadozásával és cseppfolyós állapotával szemben; különösen akkor, ha mindezek még csak a meghódítás, a meghódítottá válás állapotában vannak. Végül a pénz teljes benső idegensége megelőzi az értékérzetnek az eszmei értékkel kapcsolatos összezavart-

ságát, ami felette aggasztó a finomabb jellemű és természetű embereknél; a kétféle eredmény egymástól elkülönült formában változatlanul fennmarad. Az egyik mindenképpen bizonyos belső jelentőséghez juthat egyszer, ha a másiké csődöt mond, de a két forma még ebben az esetben sem keveredik. Így válik a pénz, miután a bírás és a lét szétválasztásával létrehozta a tisztán szellemi foglalkozásokat, a differenciálódott tényezők új szintézise révén úgyszólván hordozójává a tisztán szellemi értékek termelésének, nemcsak abszolút értelemben, hanem a viszonylagos szakaszokban is – ott, ahol a szóban forgó döntés feltételnélküliségével szemben senki és semmi sem állja meg a helyét.

A pénzgazdálkodás éppen ezen alapvető szétválasztás révén képes megvalósítani a szabadság egy – a szemlélet számára nem értéktelen – fogalmát. Az ember nem szabad voltát azzal, hogy külső erőhatalomtól függ, csupán egészen felületesen jellemeztük. E külső függőség ellentéte azokban a belső körülményekben és viszonyokban rejlik, melyek a lélek egyik érdekét vagy cselekedetét olyan szorosan összekapcsolják másokkal, hogy az ember önálló mozgása és fejlődése akadályokba ütközik. A szabadság kifelé megmutatkozó hiánya igen gyakran befelé folytatódik, s valamelyik pszichikai tartománynak vagy energiának túlzott hangsúlyt kölcsönöz azzal, hogy a beavatkozással más tartományok fejlődését zavarja, és zavarokat idéz elő ezeknek önmagukhoz való szabad tartozásában. Ez a helyzet természetesen egyéb okok miatt is felléphet, s nemcsak a külső kötöttség okozhatja. Amikor a morálfilozófia az erkölcsi szabadságot az értelemnek az érzéki-önző impulzusoktól való függetlenségeként határozza meg, akkor ez csak a szabadság teljesen általános eszményének egyoldalú ábrázolása, ami a lelki energia minden mástól független önkiélésében rejlik; az érzékiség is "szabad", ha nem kapcsolódik az értelem normáihoz, tehát ha ezek már nem kötik, nem kötelezik ezeket a megnyilvánulásokat; a gondolkodás szabad, ha csupán saját, belső motivációit követi, és nem fonódik össze az érzésekkel és kívánságokkal, melyek olyan útra ránthatják magukkal, ami nem sajátja. Így a szabadságot ebben az értelemben mint valamiféle belső munkamegosztást lehet meghatározni, mint az ösztönök, érdekek, képességek, hajlamok kölcsönös feloldását és differenciálódását. Az ember, mint egész, szabad, s benne minden egyes erőforrás és energiaforrás kizárólag saját céljainak és normáinak megfelelően fejlődik és éli ki magát. Ebben benne rejlik a szabadság a szó közönséges értelmében, mint függetlenség a külső hatalmaktól. Mert a szabadság hiánya, melyet ezektől el kell szenvednünk, pontosan azt jelenti, és semmi mást, hogy az erre vonatkozóan mozgásba lendülő belső erő, a kérdéses ráerőszakolt célra igénybe vett lélektartomány más energiákat és érdekeket mozgat, mégpedig olyan irányban, melyet ezek, magukra hagyatva, semmiképpen sem tűznének ki célul. Valamely ránk kényszerített munkát nem éreznénk a szabadság hiányának, ha nem akadályozna bennünket másfajta cselekvésünkben vagy élvezetünkben; sohasem éreznénk valamely ránk rótt nélkülözést a szabadság hiányának, ha nem térítene ki útjából vagy nem nyomna el egyéb, szabályszerű vagy kívánt érzelmi energiákat. A régi tétel, mely szerint a szabadság azt jelenti, hogy a saját természetünknek megfelelően kell élnünk, csupán összefoglaló és elvont kifejezése mindannak, amire itt konkrét részletességgel gondolunk. Minthogy az ember egy sor minőségi ismérvből, erőforrásból és impulzusból tevődik össze, a szabadság minden ilyen összetevőnek a saját élettörvényéből következő kibontakozását és önállóságát jelenti.

Az egyes pszichikai sorok feloldása a kölcsönös befolyásolással szemben viszont sohasem lehet abszolút értékű; már eleve határt szab ennek az a sokféle tényleges, valóságos és nélkülözhetetlen pszichikai összefüggés, melynek nyomán az ember végül is létezésének és cselekvésének minden sokrétűségében viszonylagos egységként áll előttünk. Valamely belső sor teljes differenciálódása vagy szabadsága megvalósíthatatlan fogalom. Az ebben a tekintetben elérhető eredmény képlete feltehetően az lenne, hogy az összefonódások és a kötöttségek egyre kisebb mértékben érintenék a sor *egyes pontjait*, ahol egy sor elkerülhetetlenül összekapcsolódik egy másik pszichikai területtel, ott abban az esetben alakul ki legönállóbban, ha a kérdéses területtel való kapcsolata csupán általános, és nem terjed ki teljes részletességgel elemeire is. A gondolkodás szorosan összefügg az akarattal, olyan módon, hogy teljes elmélyülése és legjelentősebb teljesítményei csakis az akarat erőteljes közreműködésével jönnek létre, s a gondolkodás mindjárt elszakad saját normáitól, belső következetességének függetlenségétől, mihelyt az őt hajtó és mozgató akaratnak sajátos színezete, sajátos tartalma van. A gondolkodásnak mindenképpen szüksége van az általános életerővel való összeolvadásra; de minél inkább összeolvad az életerő különleges formálódásaival – a vallási, politikai, érzékelhető formákkal és így tovább -, annál előbb fenyegeti az a veszély, hogy saját lényegének irányát nem képes többé függetlenül fejleszteni. Így a művészi alkotómunka a rendkívüli kifinomodás és elragadtatás szakaszában az intellektuális képzettség magasabb mércéjéhez kötődik; de csakis abban az esetben lesz képes ezt kihasználni, sőt elviselni, ha nem éleződik ki túl sajátosan, hanem terjedelmét és elmélyülését csakis általánosabb területeken bontakoztatja ki; egyébként az önállóság és az alkotómunka tisztán művészi motiválása kitéréseket és beszűküléseket eredményez. Vagy, a szerelem érzése természetesen a szeretett személy legpontosabb ismerete kapcsán jelentkezik, mint előidéző ok, mint hatás vagy mint kísérőjelenség. Mégis az érzés felnövését a lehető legnagyobb magaslatra és ezen a szinten való megmaradását könnyen akadályozza az a körülmény, hogy a tudat egyoldalúan a másik ember egyetlen tulajdonságára irányul; jobban mondva, csakis abban az esetben, ha a róla alkotott kép, amit tudni lehet róla, tisztázza a személyével kapcsolatos tudatot, s olyan alapot jelent, melyen az érzés ereje és bensőségessége a legzavartalanabbul és ugyanakkor csakis saját magára hallgatva bontakozhat ki. Így mindenképpen úgy tűnik, hogy a pszichikai erőforrások elkerülhetetlen összolvadása csakis akkor nem akadályozza az egyének szabad, saját normáikat követő fejlődését, ha nem a másik személy sajátos oldalához vagy képzettségéhez, illetve megformálódását jelző helyzetéhez, hanem a szóban forgó egyének egészen általános oldalához kötődik; csakis ilyen módon látszik helyreállíthatónak a kettő közötti távolság, amely kettőjük közül mindig az egyik számára tesz lehetővé differenciálódott kibontakozást.

Mindenképpen ilyen típusú az az eset is, amelyik itt foglalkoztat bennünket. A pszichikai folyamatok tisztán szellemi sorsa nem válik el teljesen attól, amely a gazdasági érdekek hordozója. Az utóbbi alapvető jellege ugyan egyes kivételes esetekben és részleteiben nem, de az egyéni és társadalmi élet folyamatos összefüggéseiben feltétlenül akadályozza az előbbit. Ha ez az élet a tisztán szellemi munka abszolút zavartalanságát és szabadságát korlátozza, úgy erre annál kevésbé kerül sor, minél kevésbé érint a (pszichikai-gazdasági) kötődés valamely sajátos gazdasági objektumot. Ha ebben a tekintetben sikerül a gazdasági érdeksort ennek tisztán általános részére alkalmaznunk, akkor a szellemi rendszer olyan távolságra

kerül ettől, melyet valamilyen sajátos és ezért sajátos figyelmet megkövetelő objektumra vonatkozó kiéleződése esetén nem tudna fenntartani. Az ebben az irányban legalkalmasabb birtokfajta hosszú időn át, mint már említettük, a földbirtok volt. Egyrészt a gazdálkodás jellege, a termelvények közvetlen felhasználhatósága, másrészt a folyamatos, egyenletes értékesíthetőség viszonylagos differenciálódást és zavartalanságot tesz lehetővé az intellektuális energia számára. De ezt ilyen mértékben csupán a pénzgazdálkodás volt képes növelni, aminek eredményeképpen most már valaki pusztán szellemi munkás, és egyébként úgyszólván semmi más nem lehetett. A pénz olyannyira csupán gazdasági érték, olyan távol van minden gazdasági részlettől, hogy – pszichológiai összefüggéseken belül – a legtöbb szabadságot teszi lehetővé a tisztán szellemi tevékenységnek. A szabadság eltérítése minimális, a belső eseménysorok – amiket itt is a létezés és a birtoklás terminusaival jelölhetünk – közötti differenciálódás maximális lesz úgy, hogy lehetővé válik a tudat olyan tökéletes összpontosítása az anyagtalan érdekekre, az intellektualitás olyan munkamegosztásos önmagához tartozása (Sich-Selbst-Gehören), ami a pusztán szellemi termelés fent említett osztályainak létrejöttében fejeződik ki. Firenze szellemi virágzását, a mindenképpen gazdag és tehetségekkel megáldott Genovával és Velecével szemben éppen annak tudták be, hogy az utóbbiak a középkorban lényegében mint árukereskedők, a firenzeiek viszont már a XIII. század óta főleg mint bankárok gazdagodtak meg. Az ilyen vagyonszerzés természete kevesebb részletmunkát igényel, s ennek folytán több szabadsággal is jár a magasabb érdekek kialakításához! - Olyan jelenség ez, mely az első pillantban ellentétes a pénz felszabadító működésével – mert ez a jellegzetesség egyre szorosabban közelíti meg a személyt -, végső soron mégis ugyanaz az értelme: a közvetlen adók kialakulása. A XIX. század első évtizedeiben az adó mindenütt az *objektumhoz* kapcsolódott: a földingatlan, az épület, az üzem, a különböző birtoklások voltak az adó hordozói, s ez nem függött attól, hogy milyen személyes körülmények között élt a birtokos vagy a kézműves, voltak-e adósságai, és valóban megtermelte-e a szokásos hozamot. Az individualitással mint olyannal kapcsolatban ez az adóforma nem sokkal megfelelőbben alakul, mint a fejadó, mely magától értetődően az összes ismert adóformák közül a legszemélytelenebb; mert maga a reáladó éppen az objektum birtokosát érinti, akit birtoka révén valamilyen formában egyénileg állapítanak meg, és megkülönböztetnek mindenki mástól, aki nem rendelkezik pontosan ugyanilyen birtokkal. Így már a német középkorban megkülönböztették a nem szabad és a nagyobb jogokkal rendelkező adófizető parasztokat; amazok meghatározott fejbért fizettek (az udvarház vagy a megye minden tagja ugyanolyan összegben), ezekre egyénileg megállapított, az objektív helyzet szerint differenciált bérszolgáltatások voltak érvényesek. A tárgyadót, amely sorrendben, illetve időrendben ugyan nem, de mégis mintegy szisztematikusan a második, személyességre törekvő szakaszt jelenti, történelmileg az osztályadó követte. Itt azonban az alapot még mindig nem a polgár valóban egyéni jövedelme jelentette, hanem a legfontosabb társadalmi és gazdasági különbségek szerint nagy osztályokat alakítottak ki, melyekben határként meghatározták az egyéni helyzetet, de mindenképpen az egyén társadalmi és gazdasági *összhelyzetének figyelembevétele mellett.* Csupán a jelenlegi állami adó fogja át a pontos személyi jövedelmet úgy, hogy minden egyes objektum puszta elemmé válik, és jelentősége önmagában véve semmiféle döntő anyagot nem jelent. Az adók egyre pontosabb hozzáilleszkedése a személyes helyzethez a pénzgazdálkodás fejlettségének növekedése mel-

lett egyúttal a személy növekvő szabadságát is jelenti. Mert hozzátartozik az életkörülmények differenciálódásának azon formáihoz, melyeken keresztül minden egyén, szigorúan megragadva saját területén belül, mindenki mást lehetőleg önmagához tartozónak hagy meg. Éppen a legobjektívebb elv, a fejadó vágja át a legkíméletlenebbül a viszonyok személyes különbözőségét. Minden más adó is, amely nem az egyéni jövedelem pontos funkciója, átlépi tulajdonképpeni területét – bár az adót mégiscsak e jövedelemből kell kifizetni -, és behatárol egy másik területre, amelyen szigorúan véve, semmi keresnivalója sincs. Itt ismét megismétlődik a gazdálkodás elemei között olyan gyakran előforduló folyamat, amit a gazdasági és egyéb életelemek között már megfigyeltünk. Ez az összefüggés hatott, mikor más a XVIII. században, a liberális eszmék első feltűnésekor is azt követelték, hogy az adó alól mentesítsék az egyének létminimumát, s ennek megfelelően a létminimumot különbözőképpen rögzítsék az egyes rendek és osztályok vonatkozásában: tehát itt is érvényesül az az irányzat, hogy az adó először illeszkedjék hozzá a sajátos és megkímélendő viszonyokhoz, és ne avatkozzék bele a tisztán személyes létezésbe. S ha legújabban a vagyonadók újból kissé megfordítják ezt a fejlődést, amikor a követelmény a pénzbeli és dologi értékek kettéválasztása, függetlenül attól, hogy mit tesz ki az adópolgárok jövedelme, akkor ennél éppen azon társadalmi szempontok jelentik a kiindulópontot, melyektől távol áll az egyéni szabadság érdeke. Így mutatják pozitív és negatív előírások azt, hogy a pénz fokozott jelentőségével a birtok árnyéka, az adó is egyre differenciáltabban szolgálhat az őt megillető helyen, és éppen a rendhez történő hajlékony illeszkedésével a lehetőségeken belül szabadságot biztosít a gazdasági és egyéb lét totalitásának.

Hogy az adókon át az állam viszonyát polgáraihoz lényegében egyáltalában pénzgazdaságilag határozzák meg, ehhez hozzátartozik azon összefüggés, amely fontos a jelen eszmefuttatás szempontjából, és a következőképpen fogalmazható meg: ha a különböző rendek főleg pénzjövedelmük szerint különülnek el egymástól, akkor az ezekkel mint egésszel számoló politika igen korlátozott, mert a legkülönbözőbb dologi érdekek mégis azonos pénzjövedelemhez kapcsolódnak, és ezért mindenféle, egy-egy osztály érdekében hozott rendszabály egyidejűleg elkerülhetetlenül számos más érdeket sért. Így például egységes középosztály-politika egyáltalában nem jöhet létre abban az esetben, ha középosztályon az 1200-3000 márka körüli keresetet kell érteni. Mert az ebbe a kategóriába tartozó kereskedőknek, munkásoknak, parasztoknak, kézműiparosoknak, alkalmazottaknak, tőkepénzeseknek, nyugdíjasoknak, hivatalnokoknak úgyszólván a törvényes előírások egyetlen pontja tekintetében sincsenek párhuzamos érdekeik. A vámpolitika, a munkásvédelem, az egyesülési jog, a nagy- és kiskereskedelem kedvezményeit, az ipartörvény kérdéseit, beleértve a segély, lakhely és a vasárnapi munkaszünet kérdéseit is, e komplexumon belül a legellentétesebb módon válaszolják meg. Ugyanez a helyzet a nagyipar és a nagybirtok közötti viszonnyal kapcsolatban; ezeknek urai jövedelmük szerint azonos osztályhoz, rendhez, de politikai szükségleteiket illetően gyakran teljesen megosztott táborokhoz tartoznak. Így az egy-egy renddé történő összeolvadás, mely általában a pénzjövedelem formai ismérvei szerint megy végbe, általában elveszti gyakorlati-politikai jelentőségét. Ennek kapcsán azonban az államnak inkább olyan rendszabályokhoz kell ragaszkodnia, melyek az érdekek összességének és sokrétűségének tesznek eleget. Lehet, hogy az ilyenfajta fejlődést számtalan ellentétes erő eltéríti eredeti irányától, és ezek az erők adott esetben átfedéseket is előidézhetnek; elvileg a foglalkozás és származás

szerinti csoportosításnak a jövedelem szerinti csoportosítás által történő kiszorítása azt eredményezi, hogy a mennyiségileg nem kifejezhető érdekkritériumok szétrombolják a rendi komplexumok külső jelentőségét, és a politikát ennyiben egy minden osztályozáson kívül álló objektív magaslatra irányítják. Ez a körülmény mármost egészen tipikus összefüggést hoz létre, éspedig a legteljesebb objektivitás és a legteljesebben figyelembe vett szubjektivitás között – ez az adó ismertetett fejlődésében nyilvánult meg.

Minden magasabb gazdasági technika a gazdasági folyamat önállósodásán alapul, elválik a személyes érdekek közvetlenségétől, úgy működik, mintha öncélú lenne, mechanikus alakulását egyre kevésbé keresztezik a személyes elemek szabálytalanságai és kiszámíthatatlanságai. Másrészt viszont ezek az elemek fokozottan önállóvá differenciálódnak, az egyén olyan műveltségre tehet szert, ami ugyan nem általában gazdasági helyzetétől, de az a priori meghatározottságtól egyre inkább függetlenné válik. Az élet gyakorlata objektív és szubjektív mozzanatainak ilyenfajta elkülönült fejlődése esetében természetesen tudattalan marad az a fenti tény, hogy végső soron és abszolút mértékkel mérve, e gyakorlat összessége mégis csupán emberi-szubjektív természetű: valamely gép vagy gyár berendezését, akármennyire is megfelel a dolog törvényeinek, végső soron a személyes célok, az ember szubjektív gondolkodóképessége is átfogja. De ez az általános és abszolút jellegzetesség viszonylagos értelemben az egyik elemre összpontosult, s ebben az elemben válik szét a terület egészére.

Ha megvizsgáljuk a pénz szerepét ebben a differenciálódási folyamatban, akkor mindenekelőtt az tűnik fel, hogy ez a szerep a szubjektum és ennek birtoka közötti térbeli távolsághoz kapcsolódik. A részvénytulajdonos, akinek a világon semmi közé sincs a társaság ügyvezetéséhez; az államnak hitelező, aki sohasem lépett az adós ország földjére; a nagybirtokos, aki uradalmait haszonbérbe adta - mindannyian valamely tisztán technikai üzem céljára engedik át birtokuk bizonyos mennyiségét; ennek hasznát learatják, de tulajdonképpen a világon semmi dolguk sincs, s ezt éppen a pénz teszi lehetővé. Csak akkor biztosítható a birtok és a birtokló személy közötti távolságon keresztül úgyszólván mindkét oldal számára a függetlenség, a saját mozgás, ha a gazdálkodás eredménye olyan formát ölt, hogy minden további nélkül átruházható másra: az egyik ember számára lehetővé válik, hogy kizárólag benső követelményeik szerint foglalkozzék a dolgokkal, a másik pedig lehetőséget kap arra, hogy életét birtokának sajátos követelményeire való tekintet nélkül rendezze be. A pénz távhatása tehát lehetővé teszi, hogy a birtok és a birtokos olyan távol legyen egymástól, hogy mindegyik egészen másképpen követhesse saját törvényeit, szemben azzal, amikor a birtok még közvetlen kölcsönhatásban volt a személlyel, minden gazdasági kötelezettség ugyanakkor személyes volt, s minden fordulat a személyes utasításban vagy helyzetben egyidejűleg a gazdasági érdekeken belül is változást jelentett. Ily módon nyilvánul meg, mint már említettük, a személyiség és a birtok közötti összetartás a különböző földrészek primitív népeinél a tekintetben, hogy az utóbbi – amennyiben individuálisan meghódították vagy megmunkálták – a birtokossal együtt sírba száll. Kézenfekvő, hogy ez milyen nagymértékben akadályozza az objektív kultúra fejlődését is, mely éppenséggel az örökölt termékeken történő továbbfejlesztésre épül fel. Csakis öröklés révén terjed a birtok az egyénen túl, és kezdi meg dologi és önmagáért fejlődő létezését. A birtok minden személyes, a tulajdonoshoz mintegy hozzánőtt lényegére jellemző például a korai germán jogban, hogy mindenféle

ajándékozás a megajándékozott hálátlanságának esetében és néhány más esetben is visszavonható volt. Kevés dolog mutatja ennyire élesen a szóban forgó korábbi birtokformák egészen személyes jellegét: az ajándékozó és megajándékozott közötti tisztán egyéni-etikai kapcsolatnak közvetlenül jogi-gazdasági következménye volt. A pénzgazdálkodás már kívülről vizsgálva is elleneszegül az így kifejeződő érzelemnek; a naturális ajándék valóban in natura *visszaadható*, a pénzbeli ajándék azonban egészen rövid idő múlva már nem "ugyanaz", hanem csupán azonos értékű. Ezzel gyengül vagy éppenséggel megsemmisül az a kapcsolat, mely még a naturális ajándék és ajándékozója közötti érzést illetően továbbra is fennmarad, és indokolni szeretné a visszakövetelhetőséget; az ajándék pénzformája sokkal határozottabban eltávolítja és elidegeníti ezt az érzést. A dolog és a személy ilyenfajta szétválasztása miatt a legfejlettebb és egészen objektívvé vált technikai korszakok egyben a legegyénibb és legszubjektívebb személyiségek korszakai is: a római császárkor kezdete és a legutóbbi 100-150 év a legintenzívebb pénzgazdálkodás korszakai. A jogi fogalmak technikailag kifinomult jellege ugyanígy először azon elvont individualizmus kiegészítéseként jön létre, amely párhuzamosan jelentkezik a pénzgazdálkodással. Mielőtt a római jogot Németországban bevezették, a német jog nem ismert helyettesítést jogi ügyekben, nem ismerte a jogi személy intézményét, s a tulajdont sem a szabad, individuális önkény tárgyaként ismerte, hanem csupán jogok és kötelezettségek hordozójaként. Az ilyen fogalmakkal operáló jog nem lehetséges ott, ahol az egyén már nem olvad össze a birtok, a társadalmi helyzet, a lét anyagi tartalmának különleges meghatározottságával, és olyan teljesen szabad és önmagában levő, de fogalmilag a lét minden sajátos irányzatától elválasztott lénnyé vált, mely kizárólag a pénzgazdálkodáshoz tartozik, és így a kérdéses létérdekeket, mint tisztán tárgyivá váltakat, átengedheti a logikus-elvont római jogtechnikának. A viszony a földtulajdon és a birtokos között Németországban a következő fokozatokon ment keresztül: a földbirtok először a községben elfoglalt személyes helyzetből származott, majd ennek ellentéteként a személyt birtoka határozta meg, míg végül a földbirtok önállósodása egészen más értelmű lett, és mintegy teljesen önállóként juttatta érvényre a személyiséget. Az őskorban a személyiség átfedte és elnyelte a dologi kapcsolatokat, a patrimoniális korszakban viszont ezek a személyiséget. A pénzgazdálkodás mindkettőt differenciálja, a tárgyiság, illetve a birtok és a személyiség önállósul egymással szemben. A pénzzel érkezik e formális folyamat tetőpontjára, s ezt a legélesebben a teljesen kifejlődött pénzgazdálkodás fejezi ki: a pénz "dolgozik", nevezetesen funkcióit olyan erőforrások és normák révén gyakorolja, melyek birtokosának erőivel és normáival semmiképpen sem azonosak, hanem ezektől viszonylag függetlenek. Ha a szabadság azt jelenti, hogy csupán saját lényegünk törvényeinek kell engedelmeskednünk, akkor a hozam pénzformáján keresztül lehetővé vált távolság a birtok és a birtokos között mindkettő részére eddig sohasem tapasztalt szabadságot biztosít: a szubjektivitás és a dolog normái közötti munkamegosztás tökéletes lesz, most már mindegyiknek saját, lényegéből adódó feladata van, s ezt kell megoldania anélkül, hogy kötve lenne a számára bensőleg idegen másik feltételhez.

A pénzen keresztül történő differenciálódás és a differenciálódáson keresztül létrejövő ilyen egyéni szabadság azonban nemcsak a járadékost érinti; a munkaviszony ugyanezen irányban fejleszt ki – persze nehezebben felismerhető – kezdeteket. A korábbi évszázadok gazdasági szervezete, jelenleg pedig e szervezet elmaradott formái, a kézműipar és a kiskereskedelem, a segéd és a mester, az alkalma-

zott és az üzletbirtokos stb. személyes alárendeltségi viszonyán alapulnak. E szinten a gazdaság különböző, már eleve személyes-közvetlen természetű tényezők együttműködésével megy végbe, és minden egyes esetben a vezető személyiség szellemében működik, és a többit ezen személyiség szubjektivitása alá rendelik. E viszony más jelleget ölt, mikor az objektív és technikai elemek fokozatosan túlsúlyra kerülnek a tisztán személyi elemek fölött. Most a termelés irányítója és az alacsonyabb szintű munkát végző munkás, az igazgató és a nagyáruházi eladó azonos módon objektív célnak rendelődik alá, és csakis e közös viszonyon belül él tovább az alárendelés mint technikai szükségesség: e viszonyban fejeződnek ki a termelésnek mint objektív folyamatnak a dologi követelményei. Még ha e viszony a munkást számos személyileg igen érzékeny ponton keményebben is érintheti, mint a korábbi, mégis tartalmazza a szabadság bizonyos elemét, amennyiben a munkás alárendelése már nem szubjektív személyes, hanem technikai természetű. Mindenekelőtt világossá válik, hogy már az az elvi jellegű felszabadítás is, ami az alárendelésnek objektív formára történő átmenetében rejlik,a legszorosabban összefügg a pénz elvének nagyobb hatékonyságával. Amíg a bérmunkaviszonyt bérleti szerződésnek tekintik, addig e viszonyban lényegében benne rejlik a munkás vállalkozóval szembeni alárendeltségének egyik eleme: mert a *dolgozó embert* bérbe veszik, amint ez jelenleg legélesebben cselédeinknél figyelhető meg, amikor az embert valóban erejének teljes, tárgyi szempontból pontosan nem is körülírható komplexumával együtt veszik bérbe, és így a bérbe vett egész személyében a szolgaság és az alárendeltség viszonyára lép egy másik emberrel. Mihelyt azonban a munkaszerződés, a végső következményéig követve a pénzgazdálkodást, a munkának mint árunak a megvásárlása formájában jelenik meg, akkor már egy teljesen objektív szolgáltatás odaadásáról van szó, melyet – ahogyan ezt megfogalmazták – mint tényezőt beállítanak az együttműködési folyamatba, és ebben találkozik a vállalkozó szolgáltatásával, bizonyos mértékig ezzel együttműködve. A modern munkás megnőtt önérzete feltétlenül ezzel függ össze: mint személy nem érzi magát többé alárendeltnek, hanem csupán pontosan megállapított – éspedig a pénzegyenérték alapján oly pontosan meghatározott - teljesítményt nyújt, ami a személyiséget mint olyat annál inkább szabaddá teszi, minél tárgyibb, személytelenebb, technikaibb maga a személy és az általa folytatott munka. Az üzem vezetője számára mindent átható pénzgazdálkodásnak ugyanez az eredménye abból a szempontból, hogy most már termékeit a *piac részére állítja elő, azaz teljesen ismeretlen és közömbös a fogyasztók számára, akiknek csupán a pénz közegén keresztül van valami közük ezekhez a termékekhez. Ezzel olyan módon objektiválódik a szolgáltatás, hogy az individuális személyiség sokkal kevésbé fonódik össze vele, és sokkal kevésbé válik tőle függővé, mint mikor még meghatározott vásárlók helyi és személyes szempontjai befolyásolták - különösen akkor, ha naturális csereviszony áll fenn köztük – a munkát. A cselédviszony kifejlődése személyes szabadsággá ugyanígy a pénz megnövekedett hatása révén megy végbe. A személyes kötöttség, mely a cseléd "mértéktelen" szolgálataiban fejeződik ki, lényegében a házközösséghez kapcsolódik. Abból, hogy az uraság házában lakik, és ellátást kap, alkalmilag ruházattal is ellátják, elmaradhatatlanul következik, hogy szolgálatainak mennyisége tárgyi szempontból meghatározatlan, és ugyanúgy követi a házi események változó igényeit, mint ahogyan egyáltalában alkalmazkodnia kell a házirendhez. A fejlődés mármost – úgy tűnik – lassanként abban az irányba halad, hogy a háztartásban végzendő munkákat és szolgáltatásokat*

munkamegosztásos alapon egyre inkább házon kívül lakó személyekre ruházzák rá úgy, hogy egészen meghatározott teendőik vannak, és bérüket kizárólag pénzben kapják. A naturális házközösség megszűnése ezzel egyrészt a szolgáltatások, illetve szolgálatok objektív rögzítését és inkább technikai jellegét eredményezheti, ennek közvetlen következményeként azonban a szolgáltatást nyújtó személy teljes függetlenségét és önállóként megállását is. Ha a munkaviszony fejlődése a pénz révén lehetővé vált úton folytatódik, talán sikerül elérni bizonyos olyan hiányosságok megszüntetését, melyeket különösen éppen a korszerű pénzgazdálkodással szemben szoktak felróni. Az anarchizmus motivációja az emberek közötti fölé- és alárendeltség semmibevételében rejlik. Ha a szocializmusban ezt az úgyszólván formális motivációt inkább anyagi jellegű pótolja, akkor ez azon alaptencenciák közé tartozik, melyek célja, hogy megszüntesse az emberek helyzetében adódó különbségeket; ezek következtében az egyik ember minden további nélkül parancsolhat, a másiknak pedig minden további nélkül engedelmeskednie kell. Önmagában akármennyire is megindokolt követelmény a fölé- és alárendeltség megszüntetése az olyanfajta gondolkodásmódok számára, melyek a szabadság mértékét ugyanakkor minden társadalmilag is szükséges dolog mértékének tekintik, a fölé- és alárendeltségen alapuló társadalmi rend önmagában még nem lenne sokkal rosszabb, mint a teljes egyenjogúságot hirdető rendszer, ha nem fűződne hozzá az elnyomás, szenvedés, megalázás érzése. Ha a kérdéses elméletek pszichológiailag önmagukat is tisztán látnák, akkor el kellene fogadniuk, hogy az egyének egyenjogúvá tétele számukra egyáltalában nem az abszolút eszmény, egyáltalában nem a kategorikus imperativusz, hanem pusztán annak eszköze, hogy bizonyos, szenvedéssel kapcsolatos érzéseket meg lehessen szüntetni, a kielégülés bizonyos érzelmeit meg lehessen teremteni: eltekintve azon absztrakt idealistáktól, akik számára az egyenjogúvá tétel valamiféle formális-abszolút és még a "vesszen a világ" árán is kívánatos értéket képvisel. Ahol azonban valamely követelmény jelentőségét nem önmagában, hanem következményeiben hordja, ott elvileg mindenkor lehetséges ennek valami mással történő pótlása; mert hiszen ugyanazon következményt igen sokféle ok idézheti elő. A jelen esetben azért igen fontos ez a lehetőség, mert minden eddigi tapasztalat bebizonyította, milyen teljesen nélkülözhetetlen szervezési eszköz a fölé- és alárendeltség, és hogy vele együtt a társadalmi termelés egyik legtermékenyebb formája is eltűnne.

A feladat tehát az, hogy a fölé- és alárendeltség, amennyiben ilyen következményei vannak, továbbra is fennmaradjon, és ezzel egyidejűleg megszűnjenek azok a pszichológiai következmények, melyek miatt elutasítják. Ezt a célt nyilvánvalóan abban a mértékben lehet megközelíteni, amelyben minden fölé- és alárendeltség pusztán technikai szervezési formává válik, s ennek tisztán objektív jellege már nem idéz elő szubjektív érzéseket. Arról van szó, hogy a dolgot és a személyt úgy lehessen szétválasztani, hogy az előbbi követelményei, akármilyen helyet foglaljanak is el a személyek a társadalmi termelési vagy forgalmi folyamatban, individualitásukat, szabadságukat, legbensőbb életérzésüket teljes mértékben érintetlenül hagyják. Ennek az állapotnak az egyik oldala már megvalósult egy renden – éspedig a tiszti renden – belül. Itt nem érzik megalázásnak az elöljárónak való vak alárendelést, mert ez nem jelent mást, mint a katonai célok technikai szempontból elengedhetetlen követelményét, melynek minden elöljáró maga is nem kevésbé szigorúan, de ugyanakkor nem kevésbé objektív módon rendelődik alá. A személyes becsület és méltóság teljesen kívül esik ezen fölé- és alárendeltségen – ami

úgyszólván csupán az egyenruhához tapad -, és csak a dolog egyik feltétele, aminek nincs köze a szóban forgó személyhez. Más változatban merül fel az ilyesfajta differenciálódási jelenség a tiszta szellemi foglalkozásoknál. Minden időben voltak olyan személyiségek, akik külső élethelyzetük teljes alárendeltsége és függősége mellett is abszolút mértékben megőrizték szellemi szabadságukat és egyéni termékenységüket, különösen olyan időszakokban, amikor igen szilárd társadalmi rendszereket kereszteztek a beáramló kulturális érdekek, és e rendszerek fennmaradtak, mialatt ezen érdekek egészen új belső rangsorolást és kategóriákat teremtenek meg – megközelítőleg ilyen jelenséggel találkozunk a humanizmus korszakában és az ancien régime időszakában. Azt lehetne most már gondolni, hogy mindaz, ami ezekben az esetekben teljesen egyoldalúan alakult ki, általános társadalmi szervezeti formává nőtte ki magát. A fölé- és alárendeltség minden lehetséges formájában most technikai előfeltétel a társadalom számára, hogy céljait elérje; kizárólag ebben tükröződik az ember benső jelentősége, műveltségének szabadsága, tisztán emberi viszonya a többi individuumhoz. Amennyiben minden ilyen fajta összekeveredés feloldódna, minden parancsolás és engedelmesség pusztán külső szabályozó technika lenne, mely az egyéni helyzetre és fejlődésre egyéb szempontból sem fényt, sem árnyékot nem vethet; csak ekkor tűnnének el a szenvedés mindazon érzései, melyek miatt jelenleg - amikor a társadalmi hierarchia látszólagossága és puszta célszerűsége még mindig túlságosan szorosan fonódik össze az individuum személyes-szubjektív oldalával – egyáltalában hivatkozni lehet az említett hierarchia megszüntetésére. A teljesítésnek és szervezeti feltételeinek ilyen jellegű objektiválása révén meg lehetne tartani minden technikai előnyt, és el lehetne kerülni a szubjektivitást és a szabadságot sújtó hátrányokat, melyeken jelenleg az anarchizmus és részben a szocializmus alapul. De mint a fentiekben láttuk, ilyen lett annak a kultúrának az iránya, melyet a pénzgazdálkodás lendít előre. A munkás elválasztása munkaeszközétől, ami birtokkérdésként a társadalmi nyomorúság csomópontjának számít, másféle értelmezésben éppen mint megváltás mutatkozna: ha ez a munkásnak mint embernek személyes differenciálódását jelentené a tisztán tárgyi feltételektől, melyek közé őt a termelési technika állítja. Ebben az esetben a pénz azon gyakori fejlődéstendenciák kibontakozását segítené elő, amelyekben az egyik elem jelentősége közvetlenül visszájára fordul, mihelyt eredetileg korlátozott hatásköre tartós, következetes, mindenhová behatoló hatáskörré bontakozott ki. Amikor a pénz éket ver a személy és a dolog közé, jótékony és védelmező kapcsolatokat is szétszakít; mégis így mindkettő olyannyira önállósulhat egymással szemben, hogy teljes, kielégítő, a másik által nem zavart fejlődésre tehetnek szert.

Ahol a munkarend, illetve az általános társadalmi viszony a személyiből tárgyi formába megy át – és ezzel párhuzamosan a naturális gazdaság formájáról a pénzgazdálkodáséra -, ott többnyire vagy részben rosszabbodik az alárendeltek helyzete. A munkás naturáliákban történő bérezése a pénzben kifizetett bérrel szemben veszélyessége mellett is minden bizonnyal sok szempontból előnyös. Mert a pénzben történő szolgáltatás nagyobb fokú külsődleges meghatározottságának, úgyszólván logikai pozíciójának ára az, hogy a végső értékmennyiség jóval bizonytalanabb. A kenyér és a lakás – azt mondhatnánk – abszolút értékű a munkás számára; az értékingadozások, melyek alól semmiféle empirikus elme sem képes kivonni magát, ebben az esetben a munkaadót terhelik, aki a munkás számára kiegyenlíti ezeket. Ezzel szemben ugyanazon pénzen kifizetett munkabér ma egészen mást jelenthet, mint egy évvel ezelőtt, s a pénzt kifizető és az elfogadó

között ingadozásokra ad lehetőséget. De e bizonytalanság és egyenlőtlenség, ami elég gyakran érzékenyen érintheti a munkást, mégis a szabadság elkerülhetetlen velejárója. A szabadság rendszertelenség, kiszámíthatatlanság, aszimmetria formájában jelenik meg, ezért aztán – amint erről a későbbiek során még részletesen lesz szó – a szabadságot tükröző politikai alkotmányokat, például az angolt, benső rendellenességek, a tervszerűség és rendszerezett felépítés hiánya jellemzi, míg ugyanakkor a zsarnoki kényszer mindenütt szimmetrikus szerkezeteket, az elemek egyformaságát, minden rapszodikus jelleg elkerülését eredményezi. Az árak ingadozásai – melyektől a pénzbe kifizetett bért elfogadó munkás egészen másképpen szenved, mint a naturáliák formájában bérezett – ennek következtében mélyen összefüggnek a szabad életformával, mely ugyanúgy megfelel a pénzben kifizetett bérnek, mint ahogy a naturáliában történő bérezés a kötöttség életformájának. Annak a szabálynak megfelelően, mely messzemenően érvényes a politika szféráján kívül is: ahol szabadság van, ott adó is van, a munkás a pénzben kifizetésre kerülő bérben megfizeti az adót a pénz által eredményezett vagy engedélyezett szabadságért. Teljesen hasonló jelenséggel találkozunk ott, ahol a társadalmilag alacsonyabban állók szolgáltatásai a naturális formáról a pénzformára mennek át. A naturáliákban történő szolgáltatás kedélyesebb viszonyt hoz létre a jogosult és a kötelezett között. Abban a gabonában, baromfiban, borban, amit a jobbágy a nemesi kúriába szállít, közvetlenül benne van munkaereje; mintha olyan javakról lenne szó, amelyek még nem teljesen váltak el múltjától és eredeti érdekeitől; ugyanígy közvetlenül élvezi ezeket az elfogadó személy is, érdeke fűződik a beszolgáltatott javak minőségéhez, és mindezek úgyszólván ugyanolyan személyesen olvadnak bele, mint ahogyan a jobbágytól kiindulnak. Ennek következtében tehát sokkal szorosabb kapcsolat jön létre a jogosult és a kötelezett között, mint a pénzben történő szolgáltatások esetében – ekkor a személyi körülmények mindkét részről eltűnnek. Ezért halljuk, hogy a kora középkori Németországban már eleve az volt a szokás, hogy semmiféle kis szívességgel sem enyhítették a jobbágyok szolgáltatásait; legfeljebb bizonyos csekély ellenszolgáltatásban részesültek, a legjobb esetben ételt és italt kaptak a dézsma beszolgáltatásakor. A kötelezett személyek ilyen jóakaratú, úgyszólván bátorító kezelése akkor tűnt el, amikor a naturális szolgáltatások helyébe egyre inkább a pénzbeli szolgáltatások, a jobbágyok között élő földesurak helyébe pedig a sokkal keményebb hivatalnokok léptek. A hivatalnokok alkalmazása úgyis a gazdaság objektiválását jelentette: a hivatalnok a gazdaságot a technika személytelen követelményei szerint vezette, és feladata az volt, hogy a lehető legnagyobb objektív hozamot szolgáltassa. Ugyanazzal az elszemélytelenítő hatással állt a jobbágy és a földesúr között, mint ahogyan a pénz beékelődött az egyik személy szolgáltatása és a másik élvezete közé; a közbülső tag szétválasztó önállóságáról van szó, ami abban is megmutatkozott, hogy a természetbeni robot átváltozása pénzben történő adózássá teljesen újfajta lehetőségeket nyújtott a jószágkormányzónak arra, hogy tisztességtelenül járjon el a távolban élő földesúrral szemben. Akármennyire is szenvedhet a viszony tárgyiasítása és pénzbeli alapra helyezése miatt, mégis ez a fejlődés, mint arról a korábbiak során már részletesen beszámoltam, elengedhetetlen ahhoz, hogy a jobbágyok szolgáltatásai egyáltalában megszűnjenek.

Az itt vázolt eseménysor mellett – amely erre a végcélra irányul – létezik egy másik is, amely viszont első pillantásra éppen ellentétes következménnyel jár. Úgy tűnik például, mintha a darabbér inkább megfelelne a pénzkultúra eddig jellemzett

fejlődésének, mint az órabér. Hiszen az utóbbi sokkal közelebb áll az egész ember igénybevételéhez, minden, de nem biztosan meghatározható erejéhez, mint a darabbér; itt ugyanis az egyes, pontosan meghatározott, az emberből teljesen kikrisztályosodva objektiválódott szolgáltatás ellenértékét fizetik ki. Mégis, pillanatnyilag az órabér általában kedvezőbb a munkás számára – kivéve azt az esetet, amikor műszaki körülmények, például a gépek gyors változása a termelékenység növekedésének érdekében a darabbér mellett szól -, éppen azért, mert a bérezés itt nem alkalmazkodik ugyanolyan szigorúan a teljesített szolgáltatáshoz, mint a darabbér esetében; a bérezés alapját jelentő szolgáltatás ugyanaz marad, még akkor is, ha szünetek, munkalassítások, tévedések az eredményt valamilyen módon befolyásolják. Így azután az órabér emberhez méltóbbnak látszik, mert nagyobb bizalmat tételez fel, és a munkán belül mégiscsak valamivel több tényleges szabadságot biztosít, mint a darabbér, annak ellenére (vagy inkább: mivel), hogy az ember mint egész lép be a munkaviszonyba, és ennek következtében a tisztán objektív mérce szenvtelensége mégiscsak enyhül valamit. E viszony fokozását az "alkalmaztatás"-ban kell látnunk, amikor az egyes szolgáltatás vagy teljesítmény még kevésbé szolgál a bérezés közvetlen mértékéül – a teljesítmények egészét fizetik meg, ideértve az összes, időközben felmerülő emberi fogyatékosságok lehetőségeit is. Ez a legegyértelműbben a magasabb állami hivatalnokok helyzetével kapcsolatban mutatkozik meg, akiknek fizetése már egyáltalában semmiféle minőségi kapcsolatban sincs a hivataluknak megfelelő teljesítményekkel, hanem csupán az a funkciója, hogy a hivatalnok számára lehetővé tegye a rangjának megfelelő élettartást. Amikor rövid idővel ezelőtt egy bírósági határozat alapján az egyik porosz hivatalnoktól, aki saját súlyos hibájából hosszabb időn át működésében akadályoztatva volt, fizetésének egy részét erre az időre megvonták, a birodalmi bíróság megmásította az ítéletet: hiszen a hivatalnok fizetése nem pro rata érvényes ellenszolgáltatást jelent a teljesített szolgálatokért, hanem csupán olyan "járadékot", melynek az a célja, hogy biztosítsa az eszközöket a hivatala követelményeinek megfelelő, rangjához illő ellátásához. Ebben az esetben tehát a bérezés elvileg, a pontos, objektív egyenérték kizárása mellett éppen a személyi elemre irányul. A szóban forgó fizetéseket természetesen mindig hosszabb időszakra állapítják meg, és az időközben bekövetkező pénzértékingadozások esetében éppen a jövedelem stabilitása akadályozza az életfenntartás stabilitását – az egyes teljesítmények ellenértékének folyósítása viszont sokkal könnyebben követi a pénzérték változásait. Ez önmagában kevéssé cáfolja az ilyenfajta viszony általam adott értelmezését, sőt inkább még jobban kiemeli a személyi elem függetlenségét a gazdaságitól, amin végső soron az értelmezés helyessége múlik. Hogy a díjazás ebben az esetben *teljesen általánosságban* történik, és nem alkalmazkodik a gazdasági fejlődés változásainak egyes eseteihez, az éppen a személyiség mint egész elkülönülését jelenti a gazdaságilag értékelhető teljesítmények részleteitől; a tartós fizetés úgy viszonyul az egyes felhasználások változó nagyságához, mint a személyiség egésze az egyes teljesítmények elkerülhetetlenül változó minőségéhez. E jelenségsor legszélsőségesebb, ha nem is mindig felismerhető lépcsőfoka azon eszményi működés díjazásában rejlik, melynek a pénzösszeggel való összeférhetetlensége minden "megfelelő" fizetséget illuzórikussá tesz. A fizetés jelentősége ebben az esetben csupán az lehet, hogy hozzájáruljon a teljesítő személy megfelelő életfenntartásához; az azonban nem, hogy a ranghoz illő életszínvonal és a teljesítmény tárgyi szempontból megfeleljen egymásnak. Ezért a portréfestőnek mindig megfizetik a

honorárumot, függetlenül attól, vajon a kép tökéletesen sikerült-e vagy sem, a koncertező művésznek is a fellépési díjat, még akkor is, ha azután rosszul játszik, az orvosi díjazást függetlenül attól, vajon a páciens meggyógyul vagy meghal-e - míg az alacsonyabb szinteken a fizetés "vajonja" és "mennyije" sokkal közvetlenebbül és pontosabban függ a teljesítmény végeredményétől. Hogy ebben az esetben mennyire megszakad a teljesítmény és az egyenértéke közötti tárgyi kapcsolat, az a két tényező mennyiségének helytelen arányában már az első pillanatban megmutatkozik. Aki valamely festményért, színházi előadásért, valaminek megtanításáért még egyszer annyi pénzt ad, mint más dolgokért, s mindegyik esetben azt hiszi, hogy megfelelően fizette meg a szóban forgó dolgokat, a fizetés után még sem állíthatja, hogy a kép éppen még egyszer olyan szép, mint a másik, a kérdéses ismeretek elsajátítása éppen kétszer olyan mélyreható és igaz, mint a másik. S még abban az esetben is, ha valaki a fizetést függetleníteni kívánja az objektív becsléstől, és a szubjektív élvezet különböző mértékéhez akarná viszonyítani, úgy minél magasabb szintről lenne szó, annál kevésbé kívánhatja megállapítani a pontos arányokat az elemek között; ezekre a pénzegyenérték egyébként logikus utalást nyújt. Végül is az a tény, hogy a bérezés mennyisége semmiféle kapcsolatban sincs a teljesítménnyel, nagyjából akkor lép fel a legélesebb formában, ha egy zenevirtuóz játékát, ami a kifejlődni képes érzések legmagasabb fokára emelhetett bennünket, néhány márkával fizetjük meg. Az ilyesfajta egyenértéknek csakis abból a szempontból lesz értelme, hogy egyáltalában nem kell egybeesnie érték szerint az egyes teljesítménnyel, hanem csupán hozzá kell járulnia a művész fenntartásához, ami teljesítményéhez alkalmas alapul szolgál. Így tehát éppen a legnagyobb produkcióknál fordul visszájára a fejlődés: a pénzegyenérték már nem az egyes teljesítménynek felel meg, miközben a teljesítmény mögött álló személlyel semmiféle kapcsolatban nem áll, hanem éppen e személyre mint egészre vonatkozik, s nem kapcsolódik ennek egyes teljesítményéhez.

Ha azonban közelebbről megvizsgáljuk a dolgot, akkor e jelenségsorozat iránya éppen az, mint minden más sorozaté, melynek eszménye a gazdasági helyzet tiszta tárgyiasságában rejlett. Mindkettő egyformán a gazdasági teljesítmény és a személyiség teljesen kölcsönös önállósulásába torkollik. Semmi mást nem jelent ugyanis, ha a hivatalnok vagy a művész díjazása nem egyes teljesítményei alapján történik, s puszta értelme az, hogy bizonyos személyes életszínvonalat tegyen lehetővé. Igaz, hogy ebben az esetben, ellentétben a korábbi sorral, a személy kapcsolatba kerül a gadasági mozzanattal; de mégis úgy kerül kapcsolatba, hogy a személyiség komplexumán belül maguk a teljesítmények, amelyek számára végső soron az egyenértéket megállapítják, igen élesen elkülönülnek az össz-személyiségtől mint a kérdéses teljesítmények alapjától. A személyiség felszabadítása, differenciálódása az objektív teljesítménytől ugyanígy megy végbe: függetlenül attól, vajon a teljesítmény növekvő objektiválódásából kiindulva, végül is kizárólag önmagáért lép-e be a gazdasági körforgásba, és teljesen kívül hagyja-e a személyiséget - vagy pedig a kezdetet a személyiségnek mint egésznek díjazása, illetve fenntartása jelenti-e, amiből azután minden közvetlen és egyszeri gazdasági egyenérték nélkül létrejön az egyes teljesítmény. A személyiség mindkét esetben felszabadul a kényszer alól, amit az okoz, hogy gazdaságilag közvetlenül összefonódik az egyes objektív teljesítménnyel.

Úgy tűnik, a másodikként tárgyalt eseménysorozat kisebb mértékben függ a pénzgazdaságtól, mint az első. Ahol személy és teljesítmény közötti kölcsönös

önállósulás az utóbbi hangsúlyozásából indul ki, ott a pénznek nagyobb szerephez kell jutnia, mint ott, ahol ennek fordítottjaként a személyiség úgyszólván aktív eleme annak a folyamatnak, melynek során a személyiségnek és a teljesítménynek el kell különülnie; mert hiszen a pénz, hála személytelenségének és feltétlen hajlékonyságának, rendkívül erős rokonságot mutat az egyes teljesítménnyel, és ereje is igen jelentős ahhoz, hogy a teljesítményt előtérbe állítsa: ezzel szemben az élettartás minden említett magas színvonala és biztonsága, amit a személyiségnek mint egésznek egyenértékként beigazolódott tevékenységéért nyújtanak, a primitívebb gazdasági formákban éppúgy létrejöhetne hűbéri birtok adományozásával vagy akármilyen regáliával. A pénz sajátos jelentősége nem az elfogadó személy oldaláról, hanem a pénzbeni fizetést nyújtó oldaláról indul ki. Lehetővé teszi ugyanis, hogy a dolgozó életműve számára *sokak hozzájárulásából tevődjék össze* a kérdéses összegyenérték, legyenek ezek a koncertlátogatók belépődíjai, vagy a könyvvásárlók ráfodításai, vagy az állampolgárok adói, melyekből a hivatalnokok fizetését kiegyenlítik. Jól megvilágítható ez annak az összefüggésnek az alapján, amely szemmel láthatóan a pénzgazdálkodás és a mechanikus reprodukció megjelenése között áll fenn. Mihelyt felfedezték a könyvnyomtatást, ugyanazon ívenkénti árat kell a legnyomorultabb csinálmányért fizetni, mint a legfenségesebb költeményért; abban a pillanatban, amikor a fényképezés ismertté válik, Tiziano *Bellá*jának fényképe sem drágább, mint egy sanzonénekesnőé; mihelyt rendelkezésre állnak a különböző műszerek, készülékek gépi előállításának módszerei, az a műszer, melynek kiállítása a legnemesebb, nem költségesebb, mint a legfizlésteleneb formában gyártott másik műszer vagy készülék. Ha az egyiknek alkotója több pénzt keres, mint a másiké, akkor ez a körülmény csupán annak az eredménye, hogy többen veszik e terméket, de közülük mindenki mégis csak ugyanannyit fizet érte, mint a másik műszer minden egyes vevője. Ha ebben már önmagában is a pénz demokratikus jellege rejlik, szemben a díjazandó személyiségeknek egyes személyek által a feudalizmus vagy a mecénásság formájában történő ellátásával, akkor a pénzbeni szolgáltatást nyújtók ilyenfajta névtelensége, ellentétben a fentiekben említett egyéb esetekkel, mindenképpen a teljesítményt felkínáló személy szubjektív függetlenségét és szabad fejlődését szolgálja. Különösen a gépi reprodukciós eljárások következménye, hogy a pénzben kifejezett ár függetlenné válik a minőségtől; szétszakad az az összekötő kapocs, mely a sajátos fizetség révén, a sajátos teljesítmény fejében a vevő és az előállító között létre jött. A pénz ily módon végső soron úgy teljesíti kötelezettségét a személy és a teljesítmény közötti differenciálódási folyamatban a teljesítő személy függetlensége érdekében, mintha a szóban forgó, valamikor összeolvadt elemeknek a személyiség önállósulásából való kioldása a teljesítmény önállóságának elnyeréséből indult volna ki.

in: Válogatott társadalomelméleti tanulmányok.
Bp. Gondolat, 1973. 37-110. o.

HUSSERL:

FENOMENOLÓGIA

(Az Encyclopaedia Britannica cikk „negyedik, végső variánsa".)

„Fenomenológiának" nevezik a századforduló idején a filozófiában érvényre jutó újfajta leíró módszert, valamint a belőle kifejlődő a priori tudományt; az utóbbinak az a rendeltetése, hogy a szigorúan tudományos filozófia elvi organonja legyen, s következetes alkalmazása révén valamennyi tudomány módszertani reformját lehetővé tegye. Ezzel a filozófiai fenomenológiával egyidőben, eleinte el sem válva tőle kifejlődött egy új, vele módszertanilag és tartalamilag párhuzamos pszichológiai diszciplína, az a priori tiszta, vagy „fenomenológiai pszichológia", amelyik azzal a reformigénnyel jelentkezik, hogy elvi módszertani alapot szolgáltasson a szigorúan tudományos tapasztalati lélektan számára. A természetes gondolkodáshoz közelebb álló pszichológiai fenomenológia körvonalazása alkalmas bevezető tanulmány a filozófiai fenomenológia megértéséhez.

I.) A TISZTA PSZICHOLÓGIAI TAPASZTALATTERÜLETE, MÓDSZERE, FUNKCIÓJA

1.) Tiszta természettudomány és tiszta pszichológia

Az újkori lélektan az idő- és térbeli realitásokkal konkrét összefüggésben álló pszichológiai jelenségek tudománya; azt vizsgálja, ami a természetben hogy úgy mondjuk, énszerűen fordul elő, ideértve mindazt, ami ehhez az énhez elválaszthatatlanul hozzátartozik, mint a pszichikai élmény (tapasztalás, gondolkodás, érzés, akarás), képesség és habitus. A psziché a tapasztalatban úgy jelenik meg, mint az ember és az állat speciális létezés-síkja. A pszichológia ennélfogva a konkrét antropológia, illetőleg zoológia egyik ágazata. Az animális realitások alapsíkjuknak megfelelően fizikai realitások. A fizikai természet zárt összefüggésébe tartoznak, a természethez, annak elsődleges, legpregnánsabb értelmében, amelyik tiszta természettudomány, azaz a természet leíró, a realitások minden fizikain kívüli meghatározottságától konzekvens egyoldalúsággal eltekintő objektív tudomány univerzális témája. Ebbe illeszkedik be az animális test tudományos vizsgálata. Ha viszont az animális világot pszichéje szempontjából tesszük a vizsgálat **tárgyává,**

akkor felvetődik a kérdés, hogy lehetséges-e tiszta természettudománnyal párhuzamos tiszta pszichológia is. Magától értetődő, hogy a tisztán pszichológiai kutatásra bizonyos mértékben szükség van. Ennek köszönhetjük a pszichikai alapfogalmakat, és azok sajátlagos határozmányait, azokat a fogalmakat, amelyeket a többiekkel, a pszichológia pszichofiziológiai alapfogalmaival együttesen kell alkalmaznunk. Nem magától értetődően világos azonban, hogy a tiszta pszichológia ideája jogosult és szükségképpen megvalósítandó-e, mint önmagában élesen elkülönülő pszichológiai diszciplína, amelyik ténylegesen a tisztán fizikai természettudomány paralelje lenne.

2.) Az öntapasztalat és a közösségi tapasztalat tiszta pszichikuma. Az intencionális élmények univerzális leírása

Ahhoz, hogy ez a vezéreszme megalapozható és kibontható legyen, mindenekelőtt arra van szükség, hogy megvilágítsuk, mi is lényegében a tapasztalat, különösképpen pedig a pszichikairól, magáról a tiszta pszichikairól való tapasztalat, amelyik a tiszta pszichológia tárgyául kell, hogy szolgáljon. Előnyben részesítjük természetesen azt a legközvetlenebb tapasztalatot, amelyik számunkra mindenkor feltárja saját pszichikumunkat.

A tapasztaló tekintetnek a mi pszichikumunkra való beállítódása szükségképppen reflexió, az előzetesen más irányú tekintet megfordítása. Minden tapasztalat megengedi az ilyen reflexiót, de mindegyik másféle módon, aszerint, hogy mi módon foglalkozunk valamely reális, vagy ideális tárggyal; gondolkodva, érzelmi vagy akarati módon értékelve valamit, törekedve valamire. Az ilyen közvetlen tudatos tevékenykedés során tekintetünk mindenkor kizárólagosan a dolgokra, gondolatokra, értékekre, célokra, segédeszközökre irányul, nem pedig magára a pszichikai megélésre, melyben ezek tudatossá lesznek. Ez csupán a reflexióban történik meg. Általa ragadjuk meg közvetlenül a dolgok, valamint az értékek, célok, hasznosságok helyett a nekik megfelelő szubjektív élményeket, amelyekben ezek számunkra „tudatossá" válnak, előttünk – a szó legtágabb értelmében – *„megjelennek"*. Éppen ezért valamennyiüket *„fenoménekнek"* nevezzük; legegyetemesebb lényegjegyük: a „valamiről való tudat", „valaminek a jelensége", az, hogy a mindenkori dolgok*ról*, gondolatok*ról* (ítélő magatartás*ról*, okok*ról*, következmények*ről*), tervek*ről*, elhatározások*ról*, remények*ről* és így tovább való tudat. Éppen ezért a népnyelvek minden pszichikai élményt jelentő kifejezésében benne rejlik ez a viszonylagosság; tudomást venni valamiről, emlékezni vagy gondolni valamire, valamit remélni, valamitől félni, valamire törekedni, elhatározni magát valamire stb. Ha a „fenoméneknek" ez a birodalma egy tiszta, kizárólagosan reájuk vonatkozó pszichológiai diszciplína lehetséges területének bizonyul, akkor érthető, hogy ezt *fenomenológiai pszichológiának* kell neveznünk. A terminológiailag a skolasztikából származó *intencionalitás* kifejezés szolgál a lét mint tudat azon alapkarakterisztikumának megjelölésére, hogy az valaminek a megjelenése. Bizonyos tárgyak reflektálatlan tudomásulvételében reájuk „irányítódunk", rájuk irányul *„intenciónk"*. A szemlélet fenomelógiai fordulata bizonyítja, hogy ez az

irányulás az illető élmények immanens lényegjegye, ezek az élmények „intencionális" élmények.

Ennek az általános fogalomnak igen sokféle megkülönböztethető alfaja van. A valamiről való tudat nem üres birtoklása ennek a valaminek, minden fenoménnek megvan a maga saját intencionális összalakja, meghatározott felépítése van, intencionális elemzésük mindenkor olyan összetevőkhöz vezet, melyek maguk is intencionálisak. Így például valamilyen észleleten (például egy kocka észleletén) végrehajtott fenomenológiai reflexió sokrétegű és mégis szintetikusan egységesített intencionalitáshoz vezet. A váltakozó „tájékozódás" megjelenési módjaiban egymást fölváltó folyamatos különbségek jelentkeznek úgy, mint a jobb és a bal, a közel és a távol különbségei, a hozzátartozó „perspektíva"-különbségekkel. Továbbá a megjelenés különbségei, a mindenkori „tulajdonképpen nézett elülső oldal", és a „nem látható", viszonylagosan „meghatározatlan", mégis „odaértett" hátoldal között. Ha odafigyelünk e megjelenési módok áramlására, valamint „szintézisük" módjára, akkor kitűnik, hogy minden fázis és útszakasz már magábanvéve is „valamiről való tudat", mégis új és új szakaszok állandó egymásra következése során egy és ugyanazon tárgy szintetikusan egységes tudata áll elő. Egy-egy észlelésfolyamat intencionális fölépítésének megvan a maga szilárd lényegi típusossága, amelyet a maga rendkívüli bonyolultságában szükségképpen meg kell valósítani, hogy valami testi dolgot egyszerűen tudomásul vehessünk. Ha az illető dolog más módon jelentkezik a szemléletben, például emlékezés, képzelet, képi ábrázolás formájában, bizonyos mértékben akkor is újból visszatér az észlelés valamennyi intencionális tartalma, ámde megfelelő, sajátos módon megváltozott formában. Ez érvényes a pszichikai élmények minden egyéb fajára is: az ítélő, az értékelő, a törekvő tudat nem a mindenkori ítéletek, értékek, célok, eszközök üres tudatibirtoklása. Ezek áramló intencionalitásban konstituálódnak benne, a megfelelő szilárd lényegi típusossággal. A pszichológia előtt az az univerzális feladat áll, hogy rendszeresen végigvizsgálja az intencionális élményeknek, lehetséges átváltozásaiknak, új alakzatokra vezető szintéziseiknek, elemi intencionalitásokból származó strukturális fölépítésüknek tipikus alapzatait, hogy azután innen kiindulva tovább haladjon az élmények egészének, a lelki élet összetípusának leíró megismeréséhez. – Ezeknek a feladatoknak következetes végrehajtása nyilvánvalóan nem csupán a pszichológus saját lelki létére vonatkozóan érvényes ismereteket szolgáltat.

A lelkiélet nemcsak a belső tapasztalás révén hozzáférhető számunkra, hanem idegen-tapasztalás révén is. A tapasztalat ezen újfajta forrása újat is nyújt az öntapasztaláshoz viszonyítva: mindannyiunk számára tudatszerűen nyújtja a „saját" és az „idegen" közötti különbséget, valamint a közösségi élet sajátságait, mégpedig tapasztalatként megalapozott formában. Éppen ebből adódik az a feladat, hogy fenomenológiai módon megvilágítsuk a közösségi életet is, az összes velejáró intencionalitással együtt.

3.) A tiszta pszichikai zárt területe. – Fenomenológiai redukció és valódi belső tapasztalat

A fenomenológiai pszichológia ideáját az öntapasztalásból és a benne megalapozott idegen tapasztalásból származó feladatkör egész terjedelme határozza meg. De egyelőre még mindig nem világos, hogy a maga kizárólagosságában és következetességében végrehajtott fenomenológiai tapasztalás mi módon teremt számunkra egy olyan módon zárt lét-területet, hogy azon egy *kizárólagosan* vett leíró, minden pszichofiziológiai mozzanattól tökéletesen különválasztott tudomány épülhetne fel. E tekintetben valóban vannak bizonyos nehézségek, amelyek a pszichológusok szeme elől még az intencionalitás *brentanoi* felfedezése után is eltakarták a tisztán fenomenológiai pszichológia lehetőségét. Ilyen nehézség például már egy valóban tiszta öntapasztalás és ezzel együtt egy valóban tisztán pszichológiai adottság előállítása is. A fenomenológiai mező megközelítésekor különleges módszerre van szükség. A *„fenomenológiai redukció"* alapvető módszere tehát a tiszta pszichológiának, előfeltétele a tiszta pszichológia valamennyi sajátságosan elméleti módszerének. Végső soron minden nehézség abban rejlik, hogy és ahogyan a pszichológusok öntapasztalása mindenütt egybeszövődik külső tapasztalattal, a pszichén kívüli valóság tapasztalatával. A tapasztalt „külső" nem tartozik az intencionális bensőséghez, ámbátor maga a tapasztalat oda tartozik, mint külsőről való tapasztalat. Úgy, ahogyan mindenféle más tudat is, amelyik külső világon belülire irányul. A fenomenológus tehát, ha tudatát tiszta fenoménként akarja megközelíteni, következetes εποχη-nak kell hogy alávesse azt, egyedi mozzanataiban is, és mint a maga tiszta életének egészét is. Azaz a fenomanológiai reflexió végrehajtásakor a nem reflektáló tudat objektív tételezéseit ki kell kapcsolnia, s ezzel együtt a számára közvetlenül „létező" világra vonatkozó bárminemű ítéletet is. Az *erről* a *házról*, *erről* a *testről*, a világról általában szerzett mindenkori tapasztalat azonban lényegi tartalma szerint, tehát tőle elválaszthatatlanul *„erről* a ház ról", erről a testről, erről a világról szóló tapasztalat és az is marad, s ugyanígy az lesz mindenféle objektív irányultságú tudatmód számára. Igen, lehetetlenség egy intencionális élményt – legyen az bár csupán illuzió jellegű, vagy pl. egy érvénytelenítő ítélés, vagy más hasonló – anélkül leírni, hogy le ne írnánk vele együtt azt is, ami benne tudatossá vált, mint ilyet. A tudatossá váló világgal szembeni univerzális epoché (annak *„zárójelbe helyezése"*) kiküszöböli a fenomenológiai mezőről az illető szubjektum számára közvetlenül létező világot, ennek helyére lép azonban az ilyen vagy olyan formában *tudatos* (észlelt, emlékként fölidézett, ítélet tárgyát képező, gondolt, értékelt stb.) világ *„mint olyan"*, *„a világ zárójelben"*, vagy ami ugyanezt jelenti: a világ, vagy az egyedi világon belüli helyére mindenkor közvetlenül tudati értelme lép a maga különböző módozataiban (mint észleleti értelem, emlékezeti értelem stb.).

Ezáltal világossá válik és kiegészül a fenomenológiai tapasztalatnak és létszférájának általunk adott első meghatározása. Amikor a természetes beállítódásban tételezett egységektől visszafelé haladunk a különböző tudatmódozatokban, melyekben ezek az egységek megjelennek, akkor ezektől a sokféleségektől el nem választhatóan ezeket az egységeket – ha „zárójelbe téve" is – hozzá kell sorolnunk a tisztán pszichikaihoz, éspedig mindenkor azzal a jelenségjelleggel, amelyben jelentkeznek. E szerint tehát a fenomenológiai (a tiszta „fenoménekre", a tiszta

pszichikaira való) redukció módszere a következő:1) módszeres és szigorúan következetes εποχη végrehajtása, minden a lelki szférában fellépő objektív tételezésre vonatkozóan, az egyes fenomènekre és általában a lélek teljes készletére vonatkozóan; 2) a különböző „jelenségek"-nek – mint tárgyi egységek jelenségeinek – s az egységeknek, mint mindig jelenségekben növekedő értelmi készleteik egységeinek módszeres gyakorlottságú megragadása és leírása. Ennélfogva a fenomenológiai leírás kettős irányú: „noetikus" és „noematikus". – A fenomenológiai tapasztalat, melyet módszertanilag a fenomenológiai redukció alakjában hajtottunk végre, az egyedüli *hiteles „belső tapasztalat"* egy jól megalapozott pszichológiai tudomány számára. Ennek lényegében nyilvánvalóan benne rejlik az a lehetőség, hogy megszakítás nélkül, tisztaságának módszeres megóvásával *in infinitum* folytathassuk. A reduktív módszer az öntapasztalatról kiterjeszthető az idegen-tapasztalatra is, amennyiben a másik megjelenített életében végrehajthatjuk a jelenségnek és a szubjektív hogyanban megjelenőnek ("noézis" és „noéma") megfelelő zárójelbe helyezését és leírását. A továbbiakban a közösségi tapasztalatban tapasztalt közösség nem redukálódik lelkileg elszigetelt intencionális mezőkre, hanem kiterjed az interszubjektív, valamennyiüket összekötő közösségi élet egységére is, annak fenomenológiai tisztaságában (interszubjektív redukció). Így nyeri el a maga teljes terjedelmét a „belső tapasztalat" igazi pszichológiai fogalma.

Egy-egy lélekhez nem csupán sokrétegű *intencionális életének* egysége tartozik hozzá valamennyi, tőle mint „objektív" irányútól elválaszthatatlan értelmi egységével. Elválaszthatatlan ettől az élettől a benne megélt Én-szubjektum is, az önmagával azonos, minden külön intencionalitást összpontosító *„Énpólus"*, az életből kifejlődő habitusok hordozója. Ekkor azután a redukált interszubjektivitás is – a maga tisztaságában konkrétan megragadva – tiszta személyek interszubjektív tiszta tudatéletben tevékenykedő közösségeként adott.

4.) Az eidetikus redukció és a fenomenológiai pszichológia mint eidetikus tudomány

Mennyiben biztosítja a fenomenológiai tapasztalásterület egysége egy kizárólagosan reá vonatkoztatott, tehát tisztán fenomenológiai pszichológia lehetőségét? A priori tudományról, nem pedig egyszerűen egy csupán empirikusan tiszta, minden pszichofiziológiától elvonatkoztatott ténytudományról van szó. A lehetséges tapasztalás minden önmagában zárt mezője eo ipso – tehát ez esetben is – lehetővé teszi az egyetemes átmenetet a fakticitástól a lényegformához (eidos). Ha a fenomenológia fakticitás irrelevánssá lett, s csak példaként, alátámasztásul szolgál a tényszerű egyes lelkek, valamint lelki közösségek szabad, de szemléletes a priori lehetséges (elgondolható) variációi számára, és a teoretikus tekintet most a variációk során szükségképpen változatlanul maradó invariánsra irányul, akkor rendszeres eljárás során az „a priori" saját birodalma keletkezik. Ezzel együtt jelentkezik az a lényegien szükségszerű formastílus (az *eidos*), amelynek minden lehetséges lelki létet át kell járnia – a részletekben, a szintetikus kötelékekben, s a zárt egészekben egyaránt – ahhoz, hogy egyáltalán „elgondolható", azaz szemléletesen elképzelhető lehessen. Ebben a formában a pszichológiai fenomenológiát kétségtelenül „eidetikus fenomenológia"-ként kell megalapoznunk, amelyik kizárólago-

san az invariáns lényegformákra irányul. Így például a testészlelés fenomenológiája nem tényszerűen előforduló vagy elvárható észlelésekről számol be, hanem annak az invariáns struktúrarendszernek az előállítása, amelyik nélkül nem lenne elgondolható sem egyetlen test észlelése, sem az ugyanazon testről származó észlelések szintetikusan egybehangzó sokfélesége. – A fenomenológiai redukció megteremtette a valóságos, majd a lehetséges belső tapasztalás „fenoménjeihez" vezető utat, az *„eidetikus redukció"* benne megalapozott módszere viszont utat nyitott a tisztán lelki össz-szféra invariáns lényegalakzataihoz.

5.) A tisztán fenomenológiai pszichológia elvi funkciója az egzakt empirikus pszichológia vonatkozásában

A fenomenológiailag tiszta pszichológia az „egzakt" empirikus pszichológia fölépítésének feltétlenül szükséges alapja. Azóta, hogy az egzakt, tisztán fizikai természettudomány az új korban kialakult, állandóan megkísérelték, hogy példája nyomán kialakítsák ezt a pszichológiát. E természettudomány egzaktságának elvi értelme a priori megalapozottságában rejlik, az egyáltalán elgondolható természet sajátos szaktudományokban (tiszta geometria, tiszta időelmélet, mozgáselmélet stb.) kifejlesztett formarendszerében. Azáltal, hogy ezt a priori formarendszert sikerült a tényszerű természetre alkalmazni, a bizonytalan induktív tapasztalat részt nyert a lényegi szükségszerűségből, maga az empirikus természettudomány pedig új, módszeres értelmet kapott, hogy valamennyi meghatározatlan fogalmat és szabályt a szükségképpen alapjukul szolgáló racionális fogalmakká és törvényekké munkálja ki. Bármennyire különbözőek is lényegük szerint a természettudomány és a pszichológia, szükségképpen megegyeznek abban, hogy a maga „szigorát" ("egzaktságát") a pszichológia is – mint minden tudomány – csupán a „lényegszerűség" racionalitásából meríthető. Az apriori típusosság felfedezése, amely nélkül nem lehetne elgondolni az Én-t, illetőleg a Mi-t, a tudatot, a tudattárgyiságot, tehát egyáltalán a lelki létet – mindazokkal a lényegszerűen szükségszerű és lényegszerűen lehetséges szintézisformákkal, amelyek az egyedi lelki és a közösség lelki egész ideájától elválaszthatatlanok – az egzaktság olyan roppant mezőjét teremti meg, amelyik – itt még közvetlenül (a limes-idealizálás összekötő láncszeme nélkül) – átterjed az empirikus lélekkutatásra. Egyébként a fenomenológiai a priori nem a pszichológiai a priori egésze, minthogy a pszichofiziológiai összefüggésnek meg van a maga saját a priorija. Az azonban világos, hogy ez a priori föltételezi a tisztán fenomenológiai pszichológia a priorijét, amint más oldalról egyáltalában a fizikai (és speciálisan az organikus) természet tiszta a priorijét is.

Egy fenomenológiailag tiszta pszichológia felépítése megköveteli:

1) egy intencionális élmény lényegéhez általában hozzátartozó sajátságok leírását, melyekhez a szintézis legegyetemesebb törvénye is hozzátartozik: tudat kapcsolódása tudathoz tudatot eredményez.
2) a valamely lélekben általában lényegi szükségszerűséggel föllépő vagy föllépni képes intencionális élmények egyes alakzatainak vizsgálatát, egyszersmind a hozzátartozó szintézisek lényegi típusosságának vizsgálatát, legyenek ezek a szintézisek folyamatosak, vagy diszkrétek, olyanok, amelyek

végül is lezárulnak, avagy olyanok, melyek nyitott végtelenségben továbbfolytatódnak.

3) általában a lelkiélet összalakjának, vagyis az univerzális „tudatfolyam" lényegsajátosságának feltárását és lényegleírását.

4) új kutatási irányt jelöl meg az „Én" elnevezés (a szó szociális jelentőségétől egyelőre elvonatkoztatva) a „habitualitás" hozzátartozó lényegformáira való tekintettel; az én, mint állandó „meggyőződések" (létmeggyőződések, értékmeggyőződések, akarati elhatározások stb.) szubjektuma, mint szokások, művelt tudás, karaktersajátosságok személyes szubjektuma.

Ez a „statikus" lényeglefrás végül is mindenütt a genezis problémájához vezet, az univerzális személyes én életét és fejlődését eidetikus törvények szerint uraló genezis problémájához. Így az első „statikus fenomenológiára" magasabb fokon dinamikus vagy genetikus fenomenológia épül. Ez foglalkozik, mint az első, megalapozó genezissel, a passzivitás genezisével; a passzivitásban az aktív én nem vesz részt. Itt merül föl az asszociáció univerzális eidetikus fenomenológiájának új feladata, D.Hume korát megelőző nagy felfedezéseinek késői rehabilitációja: az a priori genezis igazolása, amely genezisből a lélek számára habituálisan érvényes reális térbeli világ kialakul. Ezt követi a személyes habitus fejlődésének lényegelmélete, amelyben a tisztán lelki én invariáns strukturális formák keretében személyes énként adódik és további habituális érvényességében tudatában van önmagának, mint önmagát állandóan továbbalakítának. Magasabb fokú, különleges, összefüggő kutatási síkot képez az ész statikus, majd genetikus fenomenológiája.

II. FENOMENOLÓGIAI PSZICHOLÓGIA ÉS TRANSZCENDENTÁLIS FENOMENOLÓGIA

6) Descartes transzcendentális fordulata és Locke pszichologizmusa

A tiszta fenomenológiai pszichológia eszméjének nem csupán az empirikus pszichológiára vonatkozó – imént kifejtett – reformáló funkciója van. Mélyen fekvő okokból bevezetőül szolgálhat a transzcendentális fenomenológia lényegének kibontakoztatásához. Ez az eszme történetileg sem pszichológiai; saját igényeinek szülötte. Történelmi előzményei egészen J.Locke híres főművéig nyúlnak vissza, és a belőle kiinduló impulzus *J.Berkeley és D.Hume* közvetítette jelentős további kihatásáig. De már Locke is pszichológián kívüli érdekek következményeképpen korlátozódott a pusztán szubjektívre. A pszichológia a *Descartes* által felvetett transzcendentalitás-probléma szolgálatában állott. Az ő Meditációiban a következő gondolat az első filozófia vezérgondolatává lett: minden, ami valóságos, és végezetül az egész világ, csupán képzeteink képzettartalmaként, ismeretéletünk ítéletszerű véltjeként vagy legjobb esetben evidensen hitelesítettjeként számunkra valóban létező és így létező. Ez volt minden transzcendentalitás-problematika – legyen az valódi vagy hamis – motivációja. *Descartes* kételkedés-módszere volt a

„transzcendentális szubjektivitás" kialakításának első módszere, az ő *„ego-cogito"*-ja vezetett annak első fogalmi meghatározásához. *Locke*-nál *Descartes* transzcendentális tiszta *mens*-e tiszta lélekké (*human mind*) változik át, melynek a belső tapasztalás segítségével történő rendszeres kutatásához Locke transzcendentálfilozófiai érdekből kezdett hozzá. Így ő a megalapítója a *pszichologizmusnak*, a belső tapasztalásra épülő pszichológiából kiinduló transzcendentálfilozófiának. A tudományos filozófia sorsa minden pszichológizmus radikális leküzdésén múlik, de ez a tudományos filozófia nem csupán leleplezi a pszichologizmus alapvető értelmetlenségét; méltányolja annak transzcendentális szempontból jelentős igazságmagvát is. Állandó történelmi hatóerejének forrása minden szubjektívről alkotott fogalom kétértelműségéből fakad, amit azután a transzcendentális kérdés felgöngyölítése csak fokoz. Ennek a kétértelműségnek a leleplezése a tisztán fenomenológiai pszichológiának (a belső tapasztaláson épülő pszichológia tudományos, szigorú formájának) és a transzcendentális fenomenológiának, mint az igazi transzcendentálfilozófiának egymástól való éles elválasztását s egyben párhuzambanállítását is jelenti. Egyszersmind ily módon igazolja, hogy miért lehet a tiszta pszichológia a valódi filozófiához vezető eszköz. A magunk részéről annak tisztázásával kezdjük, hogy mi is a valódi transzcendentális probléma, amelyik a maga értelmének közvetlenül homályos labilitása által erős hajlandóságot teremt bennünk arra (s ez már *Descartes*-ra is áll), hogy rossz vágányra toljuk át.

7) A transzcendentális probléma

A transzcendentális probléma lényegi értelméhez tartozik univerzitása, az, hogy a világot és az összes azt vizsgáló tudományt megkérdőjelezi. Teljes egészében átfordítja a *„természetes beállítódást"*, amelyben az egész mindennapi élet, csakúgy, mint a pozitív tudományok, megrekednek. E beállítódásában a világ számukra a realitások magától értetődő univerzuma, amelyik állandóan és kétségtelenül adott. Gyakorlati és teoretikus tevékenységünk általános területe. Ha a teoretikus érdeklődés ezt a természetes beállítódást feladja, és tekintetét arra a tudatéletre irányítja, *melyben* a világ mint „a" világ számunkra létező, akkor a megismerés tekintetében új helyzet állott elő. A világ számunkra adott értelme (ez lesz most világossá), a maga határozatlanul általános értelme éppen úgy, mint a reális részletek által meghatározott értelme a magunk észlelő, képzelő, gondolkozó, értékelő életének bensőségében tudatos és a mi szubjektív genezisünkben alakuló értelem; valamennyi létérvényesség saját termékünk, a tapasztalat és a teória minden azt megalapozó evidenciája bennünk magunkban él elevenen, s habituálisan állandóan motivál bennünket. A világra minden határozmányában, abban is, amelyik magától értetődő, vonatkozik az, hogy ami hozzátartozik, *„magán- és magáértvalóan"* olyan, amilyen, függetlenül attól, hogy jómagam vagy bárki más véletlenül tudomásul veszi-e vagy sem. Amennyiben a világ ebben a teljes univerzalitásában arra a tudatszubjektivitásra vonatkoztatott, amelynek tudatéletében a mindenkori értelemnek „a" világaként fellép, az esetben egész életmódja az érthetetlenség, illetve a kérdésesség dimenziójába kerül. A világnak ez a „fellépése", ez a „számunkra való léte", az, hogy ez a világ csupán szubjektív érvényű, az, hogy megalapozott evidenciára juttatott és juttatandó, magyarázatra szorul. Amint először tudatára

ébredünk annak, hogy a világ a tudatra vonatkoztatott, ez a maga üres általánosságában még egyáltalában semmi magyarázattal sem szolgál arra nézve, miként is képes a sokrétű tudatélet, amely alighogy megpillantottuk, máris visszasüllyed a homályba, véghezvinni ilyesmit; a kérdést feltehetnénk így is: miként csinálja azt, hogy a valami mint magánvaló jelenhet meg, a maga immanenciájában és nem csupán magánvalónak véljük, hanem a tapasztalatban egyértelműen magánvalónak is bizonyul. Nyilvánvaló, hogy ez a probléma mindenféle „ideális" világra, és annak „magánvaló létére" (pl. a tiszta „számokéra" vagy a „magánvaló igazságokéra") is vonatkozik. Ez az érthetetlenség különösen érzékeny módon kezdi ki a *mi* létmódunkat. Nekünk (magányosan és közösségben) kell azoknak lennünk, akiknek a tudatában a reális világ, amely adott a számunkra, ilyen értelmet és érvényt nyer. Mint embereknek azonban a világhoz kell tartoznunk. Világi értelmünk szerint tehát ismét magunkra és saját tudatéletünkre leszünk utalva, szóval oda, ahol ez az értelem számunkra először kialakul. Elképzelhető-e itt, vagy bárhol másutt a magyarázat más útja-módja, mint az, hogy magához a tudathoz és a benne tudatossá váló „világ"-hoz fordulunk, lévén, hogy az úgy, amint elgondoltuk, sehonnan máshonnan nem kapta és kaphatta értelmét és érvényességét, mint tőlünk magunktól.

Tegyük meg még azt a fontos lépést, amelyik a „transzcendentális" (a transzcendens" tudatrelatív létértelmét illető) problémát elvi síkra emeli. A megismerésben benne rejlik, hogy kimutatott tudatrelativitása nemcsak a mi világunk tényére vonatkozik, hanem eidetikus szükségszerűséggel minden elképzelhető világra általában is. Kíséreljük meg képzeletben a legkülönbözőbb módon szabadon variálni tényleges világunkat, tetszés szerinti világokká alakítva át; ezzel *magunkat* is kikerülhetetlenül vele változtatjuk, mint akiknek az a környezete; mi mindig olyan lehetséges szubjektivitássá változunk, amelynek az elgondolt világ mindig környezete lesz, mint lehetséges tapasztalataink, lehetséges teoretikus evidenciáinak, lehetséges gyakorlati életének világa. Ez a variáció természetesen változatlanul hagyja az olyasféle ideális világokat, amelyeknek léte az eidetikus általánosságban gyökerezik, amelyeknek lényegéhez tartozik hozzá az invariancia; de abból, hogy az ilyen identitásokat megismerő szubjektumok tetszés szerint variálhatók, mégis kitűnik az, hogy megismerhetőségük, tehát intencionális vonatkoztatottságuk nem csupán a mi tényszerű szubjektivitásunkra vonatkozik. A probléma eidetikus megragadásával a szükséges tudatvizsgálat eidetikussá változik át.

8.) A pszichológiai megoldás: transzcendentális circulus-vitiosus

A fenomenológiailag tiszta pszichológia ideájának a kimunkálása bebizonyította azt, hogy a tudatszubjektumok sajátos lényegét következetes fenomenológiai redukcióban eidetikus általánosságban lehet megragadni összes lehetséges alakzata szerint. Ide tartoznak a jogosultságot megalapozó és védelmező ész alakzatai, ezzel együtt pedig az esetlegesen megjelenő és magánvaló létezőként egybehangzó tapasztalatok által bizonyítható és teoretikus igazságokban meghatározandó világok összes alakjai is. E szerint úgy tűnik, hogy a fenomenológiai pszichológia, ha rendszeresen műveljük, eleve elvi (eidetikus) általánosságban magában foglal a lét

és tudat viszonyára vonatkozó minden vizsgálódást, tehát az összes transzcendentális magyarázat székhelye. Ezzel szemben nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a pszichológia, valamennyi empirikus és eidetikus diszciplínája „pozitív tudomány", természetes beállítódású tudomány, amelynek tematikus talaja a minden további nélkül rendelkezésünkre álló világ; a világban előforduló lelkeket és lélekközösségeket kívánja vizsgálni. A fenomenológiai redukció mint pszichológiai, csupán arra szolgál, hogy az animális realitások pszichikumát a maguk tiszta sajátlényegiségében, és tiszta sajátlényegi összefüggésében nyerjük. Ez az eidetikus kutatásban is a világban előfordulónak a létértelmét tartalmazza, csupán lehetséges reális világokra vonatkoztatva. A pszichológus, mint eidetikus fenomenológus is transzcendentálisan naiv, a lehetséges „lelkeket" (énszubjektumokat) közvetlenül úgy fogja fel, mint egy lehetséges térbeli világban jelenlevőként elgondolt embereket és állatokat. De engedjük csak meg, hogy teoretikusan mértékadóvá a természetes világi érdeklődés helyett a transzcendentális érdeklődés váljék, akkor az egész pszichológia a transzcendentálisan problematikus bélyegét hordozza magán, tehát semmiféle premisszát nem képes szolgáltatni a transzcendentálfilozófiának. Az a tudatszubjektivitás, amely mint lelki szubjektivitás e filozófia témájául szolgál, nem lehet az a szubjektivitás, amelyre transzcendentálisan vissza kell kérdeznünk.

Hogy e döntő pontot illetően teljes világossággal lássunk, szem előtt kell tartanunk a transzcendentális kérdés tematikus értelmét, és mérlegelnünk kell, hogy neki megfelelően hogyan válnak el egymástól a kérdéses és a bizonyos régiói. A transzcendentálfilozófiai téma konkrét és rendszeres megvilágítását jelenti annak a számos intencionális vonatkozásnak, amelyik egy lehetséges világhoz általában – a megfelelő lehetséges szubjektivitás környezeteként – lényegszerűen hozzátartozik, amely szubjektivitás számára a környezet ottlevő, gyakorlatilag és elméletileg hozzáférhető lenne. Ez a hozzáférhetőség a szubjektivitások számára, a számukra létező világobjektumok és világstrukturák valamennyi kategóriáját tekintve, lehetséges tudati életük szabályozását jelenti, amelyet a maga típusosságában előzetesen fel kell tárni. Az efféle kategóriák: „élettelen dolgok", de emberek és állatok is a maguk lelki bensőségeivel. Innen kiindulva kell egy lehetséges létező világ létértelmét általánosságban is és az összes reá vonatkozó konstitutív kategóriát illetően is megvilágítani. Mint minden értelmes kérdés, ez, a transzcendentális is, olyan kétségtelen léttalajt igényel, amelyen a megoldás minden eszköze adva kell, hogy legyen. Ez a talaj itt annak a tudatéletnek a szubjektivitása, amelyen egy lehetséges világ egyáltalában meglevőként konstituálódik. Másrészt az értelmes módszer magától értetődő alapkövetelménye, hogy ez a kétségtelenül létezőként konstituálódik. Másrészt az értelmes módszer magától értetődő alapkövetelménye, hogy ez a kétségtelenül létezőként feltételezett talaj ne legyen felcserélhető azzal, melyet a transzcendentális kérdés a maga univerzalitásában kérdésesnek vél. E kérdésesség birodalma a transzcendentális naivitás egész világa, azaz ez a kérdésesség átfog minden lehetséges világot, melyet a természetes beállítódás minden további nélkül tudomásul vesz. Eszerint minden pozitív tudományt transzcendentálisan alá kell vetni egy epochénak, valamennyi tárgyi területével együtt, e transzcendentális epoché vonatkozik tehát a pszichológiára is, s mindarra, ami a pszichológia értelmében pszichikainak tekintendő. Így tehát transzcendentális circulust eredményezne az, ha a transzcendentális kérdés megoldásában a pszichológiára támaszkodnánk, legyen az akár empirikus, akár eidetikus-fenomenológiai pszicho-

lógia. A szubjektivitás és a tudat – ez előtt a paradox kétértelműség előtt állunk –, melyre a transzcendentális kérdés visszanyúlik, valójában nem lehet tehát az a szubejtivitás és tudat, amelyet a pszichológia vizsgál.

9.) A transzcendentális-fenomelógiai redukció és a megkettőződés transzcendentális látszata

„Nekünk" tehát meg kell kettőződnünk: pszichológiailag ez a „mi" embereket jelöl, akik a világban előfordulnak, akik a lelki élet szubjektumai;transzcendentálisan pedig egy transzcendentális világot konstituáló élet szubjektumai. Ez a kettősség evidensen megvilágítható: A lelki szubjektivitást, a mindennapi szóhasználat konkrétan érett „én"-jét és „mi"-jét a maga tiszta pszichikai sajátosságában a fenomenológiai-pszichológiai redukció módszere segítségével tapasztaljuk. Eidetikus változatában a tiszta fenomenológiai pszichológia talaját képezi. A transzcendentális probléma rákérdez, amelyet létalapként feltételez, ismét csak az „én magam" vagy a „mi magunk", de nem úgy, ahogyan magunkat a mindennapok és a pozitív tudomány természetes beállítódásában a számunkra jelenlévő objektív világ mozzanataként fellelhetjük; a transzcendentális szubjektivitás a tudatélet szubjektuma, amely*ben* ez maga is és mindaz, ami csak előfordul – „számunkra" – bizonyos appercepció által önmagát „csinálja". Mint emberek lelkileg és testileg egyaránt a világban létezőként vagyunk ön"magunk" számára; egy nagyon sokrétű intencionális élet megjelenői vagyunk, a „mi" életünké, *amelyben* tehát ez a jelenlévő a maga egész értelmi tartalmával apperceptíve „számunkra levővé" teszi ön-magát . A jelenlévő (appercipiált) Én és Mi olyan (appercipiáló) Én-t és Mi-t tételez fel, amelynek a *számára* jelen van, amelyik azonban nem ugyanabban az értelemben van jelen. Ehhez a transzcendentális szubjektivitáshoz transzcendentális tapasztalat útján férhetünk közvetlenül hozzá. Ahogyan már a lelki tapasztalatnak is reduktív módszerre van szüksége ahhoz, hogy tiszta legyen, úgy szüksége van erre a transzcendentális tapasztalatnak is.

A következő lépés tehát a *transzcendentális redukció* bevezetése; ez a redukció további megtisztítása az alapját képező pszichológiai redukciónak, ugyancsak egy bizonyos epoché segítségével történik. Ez az utóbbi epoché az univerzális epoché puszta következménye, azé az epochéé, amelyik a transzcendentális kérdés értelméhez tartozik hozzá. Amennyiben minden egyes lehetséges világ transzcendentális relativitása megköveteli, hogy univerzálisan „zárójelbe tegyék", akkor azt is megköveteli, hogy zárójelbe tegyék a tiszta lelkeket, és a reájuk vonatkozó tiszta fenomenológiai pszichológiát is. Így ezek transzcendentális fenomenekké változnak. Míg tehát a pszichológia a számára természetszerűen érvényes világon belül előforduló szubjektivitást a – világban lévő – tisztán lelki szubjektivitástra redukálja, a transzcendentális fenomenológus a maga abszolút univerzális epochéjában ezt a pszihológiailag tiszta szubjektivitást a transzcendentálisan tiszta szubjektivitásra redukálja, arra a szubjektivitásra, amelyik a világ-appercepcióit és abban az „animális realitások lelké"-nek objektiváló appercepcióját végrehajtja és önmagában érvényre juttatja. Így például mindenkori tiszta észlelési élményeim, fantáziaélményeim stb. a pozitivitás beállítódásában nem mások, mint a pszichológiai belső tapasztalat pszichológiai adottságai. Ezek transzcendentális élményeimmé változ-

nak át, amennyiben a világot, beleértve a magam embervoltát is, a radikális epochéban puszta fenomenként tételezem, és ezután utánajárok az intencionális életnek, amelyben a „világ" teljes appercepciója, specifikusan pedig lelkem, pszichológiailag reális észlelési élményeim appercepciója kialakul. Ezeknek az élményeknek a tartalma, sajátos lényegük eközben nem változik, nem változik annak ellenére, hogy csak most tűnt elő olyan appercepció magvaként, amelyik pszichológiailag mindig újból működésbe jön, de nincsen számításba véve. A transzcendentál-filozófus számára, aki egy megelőző univerzális akarati elhatározással megalapozta magában a transzcendentális „zárójelbe-helyezés" szilárd habitualitását, a tudatnak ez a természetes beállítódással mindenkor együtt járó elvilágiasodása egyszer és mindenkorra kizárt. Ennek megfelelően a következetes tudatreflexió mindig csak transzcendentálisan tisztát nyújt neki éspedig szemléletileg új módon, a *transzcendentális „belső" tapasztalat útján*, amelyik módszeres transzcendentális epochéból jön létre, és megnyitja számunkra a végtelen transzcendentális létmezőt. Ez párhuzamos a pszichológia végtelen mezejével, amint azok a módszerek is, amelyek segítségével megközelíthető, párhuzamosak a tisztán pszichológiai módszerekkel, a pszichológiai-fenomenológiai redukció módszereivel. Éppen így a transzcendentális élet teljes konkréciójában felfogva, transzcendentálisan párhuzamos a közönséges és pszichológiai értelemben vett Én-nel és Mi-vel, melyet ismét csak konkrétan úgy fogunk fel, mint lelket és lélek-közösséget, a hozzátartozó pszichológiai tudatélettel. Az én transzcendentális Én-em ily módon nyilvánvalóan különbözik a természetes Én-től, ámde nem úgy mint valami második én, amelyik az elsőtől a szó köznapi értelmében *el van választva*, mint ahogyan megfordítva, természetes értelemben nincsen vele egybekötve, összefonódva sem. Transzcendentális Én-em nem más, mint a (teljes konkrétságában felfogott) transzcendentális öntapasztalat mezője, melyet mindenkor a *beállítódás* puszta megváltoztatása által pszichológiai öntapasztalássá változtathatunk. Ebben az átmenetben szükségképpen helyreáll az Én identitása. Az erre vonatkozó transzcendentális reflexióban a pszichológiai objektivitás mint a transzcendentális Én önobjektiválása lesz láthatóvá, s úgy lel magára, mint ami a természetes beállítódás minden mozzanatában appercepciót szab ki önmagának. Amint a transzcendentális és a pszichológiai tapasztalatszférák paralelizmusa mint a létértelem egymásbafolyásának egyfajta identitása pusztán a beállítódás változásából érthetővé vált, akként érthetővé válik a transzcendentális és pszichológiai fenomenológia ebből adódó hasonló paralelizmusa is, valamint az, hogy *implicite* összeolvadnak, s ezen összeolvadáson belül a téma a tiszta interszubjektivitás kettős értelemben. Emellett azonban számításba kell vennünk azt is, hogy a tisztán lelki interszubjektivitás, ha alávetjük a transzcendentális epochénak, éppen úgy paraleljéhez, a transzcendentális interszubjektivitáshoz vezet. A paralelizmus nyilvánvalóan nem jelenti a teoretikus egyenértékűséget. A transzcendentális interszubjektivitás az a konkrét, önálló, abszolút léttalaj, amelyből minden transzcendens (köztük minden reális világi létező) a maga létértelmét meríti, mint egy csupán relatív és ezzel tökéletlen értelemben létező létét, mint egy intencionális egységnek a létét, amelyik a valóságban transzcendentális értelemadásból, egybehangzó bizonyításból és a megmaradó meggyőződés lényegszerűen hozzátartozó habitualitásából áll.

10.) A tiszta pszichológia mint a transzcendentális fenomenológia propedeutikája

A tudatszubjektivitás lényegszerű kettős jelentésének és a reá vonatkozó eidetikus tudománynak tisztázása érthetővé teszi, mik a legmélyebb okai annak, hogy a pszichologizmus történelmileg leküzdhetetlen. Ereje abban rejlik, hogy *lényegszerű transzcendentális látszattal* rendelkezik, s ez szükségképpen továbbra is hatást gyakorolt, minthogy nem lepleződött le. A most nyert megvilágítás érthetővé teszi egyrészt azt, hogy a transzcendentális fenomenológiának, valamint szisztematikus végrehajtásának ideája független a fenomenológiailag tiszta pszichológia ideájától, másrészt azt is, hogy a tiszta pszichológia előrebocsátott vázlata mégis mennyire hasznos propedeutikája lehet a transzcendentális fenomenológiának; ez a meggondolás jelen értekezésünk felépítését is megszabta. Nyilvánvaló, hogy a transzcendentális relativitás felfedezéséhez tüstént hozzákapcsolható a fenomenológiai és az eidetikus redukció és ekként a transzcendentális fenomenológia a transzcendentális szemléletből közvetlenül is előállítható. A valóságos történelem ezt a direkt utat járta. A tiszta fenomenológiai pszichológia mint a pozitivitás eidetikus tudománya egyáltalán nem létezett. Ami a transzcendencális fenomenológiához a tiszta pszichológián keresztülvezető indirekt út propedeutikus előnyét illeti: a transzcendentális beállítódás az egész életforma egyfajta megváltozását jelenti; túllépést minden eddigi élettapasztalaton, ami a maga abszolút idegenszerűségében szükségképpen nehezen érthető meg. Ugyanaz vonatkozik a transzcendentális tudományra is. Bár a fenomenológia pszichológia is új, az intencionális analízis módszere teljesen újszerű, ez mégis hozzáférhető mint minden pozitív tudomány. Ha már – legalább pontosan körülhatárolt ideája – világos számunkra, akkor csupán azt kell tisztáznunk, mi is a transzcendentálfilozófia problematikája és a transzcendentális redukció igazi értelme, máris hatalmunkba kerítettük a transzcendentális fenomenológiát, megértettük, hogya transzcendentális fenomenológia nem más, mint a fenomenológiai pszichológia tartalmának puszta átfordítása a transzcendentálisba. Az új fenomenológia megértéséhez tehát két alapvető nehézséggel kell megküzdenünk: nevezetesen meg kell értenünk a „belső tapasztalás" igazi módszerét (ez szükséges már ahhoz is, hogy a racionális ténytudományként felfogott „egzakt" pszichológia lehetővé váljék), továbbá meg kell értenünk a transzcendentális kérdésfeltevés és módszer sajátosságát. A transzcendentális érdeklődés egyébként a legmagasabbrendű, a végső tudományos érdeklődés, s így az igazi tudományos érdeklődés is: történelmileg a jövőben a transzcendentális teóriákat a transzcendentálfilozófia önálló, abszolút rendszerében kell kialakítani, és rámutatva arra, ami a természetes beállítódás lényegi jegye a transzcendentálissal szemben, ki kell mutatni azt, miként lehet átértelmezni a transzcendentálfenomenológiai tanokat a természetes pozitivitás tanává.

III. TRANSZCENDENTÁLIS FENOMENOLÓGIA ÉS FILOZÓFIA MINT ABSZOLÚT MÓDON MEGALAPOZOTT UNIVERZÁLIS TUDOMÁNY

11. A transzcendentális fenomenológia mint ontológia

A transzcendentális fenomenológia horderejének mérlegelése figyelemre méltó következményekkel jár. Rendszeres mŰvelése során megvalósul az *univerzális ontológia Leibniz*-i ideája, minden elgondolható a priori tudomány szisztematikus egysége, ámde új módon megalapozva, úgy, hogy a transzcendentális fenomenológia módszerével leküzdjük a „dogmatizmus"-t. A fenomenológia, mint minden elképzelhető transzcendentális fenoménről szóló tudomány, amelyik a fenoméneket mindenkor – a transzcendentális egyedi szubjektumokat szubjektum-közösségekké összekötve –, szintetikus összalakzataiban vizsgálja, hiszen ezek csak ezeken az összalakzatokon belül lehetnek konkrétak – *eo ipso* minden elképzelhető létező a priori tudománya; tehát nemcsak az objektív létező mindenséget – és azt sem a természetes pozitivitás beállítódásában –, hanem a létezőt egyáltalában teljes konkrétságában vizsgálja, úgy, amint az a maga létértelmét és érvényét a korrelatív intencionális konstitúcióból meríti. Ez magában foglalja a transzcendentális szubjektivitás létét is, amelynek igazolhatóan az a lényege, hogy magában és magáért valóan transzcendentálisan konstituált. Eszerint a következetesen végigvitt fenomenológia szemben a pozitivitás csupán látszólagos univerzális ontológiájával, valóban univerzális, s ezáltal leküzdi a pozitivitás ontológiájának dogmatikus egyoldalúságát és érthetetlenségét, ugyanakkor, amikor annak jogosult tartalmát mégis magában kell, hogy foglalja, mint az intencionális konstitúcióban eredetileg megalapozottat.

12.) A fenomenológia és az egzakt tudományok megalapozásának válsága

E tartalmazáson azt értjük, hogy minden a priori a maga létérvényességében transzcendentális teljesítményként – tehát konstitúciójának, önadottságának és bizonyosságának, valamint a hozzátartozó habitualitások fajainak és fokozatainak lényegalakzataival együtt – rögzítve van. Ez az oka annak, hogy az a priorinak ebben a *megállapításában*, a megállapítás *módszere* áttekinthetővé vált, hogy a fenomenológián belül megalapozott a priori diszciplináknak (pl. a matematikai tudományoknak) egyáltalában nem lehetnek „paradoxonjai", nem jöhet létre megalapozásuk válsága. Az immár történelmivé vált, a transzcendentális naivitásban keletkezett a priori tudományokat illetően az következik ebből, hogy csupán a radikális fenomenológiai megalapozás alakíthatja őket át valódi, módszertanilag teljesen igazolt tudománnyá. Ezáltal azonban többé már nem pozitív (dogmatikus) tudományok és a fenomenológia, az univerzális eidetikus ontológia önállótlan ágaivá válnak.

13.) A ténytudományok fenomenológiai megalapozása és az empirikus fenomenológia

Az a végtelen feladat, hogy az a priori teljes univerzumát a maga transzcendentális önmagára vonatkoztatottságában, önállóságában és tökéletes módszertani tisztaságában lefrjuk, a maga részéről annak a módszernek függvénye, amely az empirikus fakticitásról szóló univerzális és tökéletesen megalapozott tudományt célozza. A pozitivitás keretén belül egy valóságos (viszonylagosan valóságos) empirikus tudomány megköveteli, hogy a megfelelő a priori tudomány segítségével módszertanilag megalapozzuk. Vegyük minden lehetséges tudomány univerzumát általában, és szorgalmazzunk egy *radikális*, az alapokat illetően teljesen válságmentes megalapozást, s akkor a radikális, azaz fenomenológiai megalapozásban az univerzális a priorihoz jutunk el. A fakticitás univerzális tudományának igazi alakja tehát a fenomenológiai tudomány, s mint ilyen, nem más ez, mint a tényszerű transzcendentális interszubjektivitás tudománya, amelyik a lehetséges transzcendentális szubjektivitást általában vizsgáló tudományként felfogott eidetikus fenomenológiai tudomány módszertani alapján nyugszik. Ennek megfelelően kell értenünk és igazolnunk az olyan *empirikus fenomenológia ideáját*, amelyik az eidetikus után következik. Ez a pozitív tudományok tökéletesen rendszeres univerzumával azonos akkor, ha az eidetikus fenomenológia által módszertanilag eleve abszolút módon megalapozottnak tekintjük.

14.) A teljes fenomenológia mint univerzális filozófia

Ezáltal helyreállítottuk a filozófia eredeti fogalmát, a radikálisan önigazoló univerzális tudományét – amelyik a régi platóni és cartesiánus értelemben az egyedüli tudomány. Az – előbbi tágabb értelemben vett – szigorúan tudományos fenomenológia azonos ezzel a *minden* valódi ismeretet felölelő filozófiával. Ez az eidetikus fenomenológiára (vagy univerzális ontológiára) mint *első filozófiára*, és a *második filozófiára*, a faktumok univerzumának tudományára, illetve az összes faktumokat szintetikusan magában foglaló transzcendentális interszubjektivitás tudományára oszlik. A második filozófia számára az első a módszerek univerzuma, az első pedig módszeres megalapozását illetően önmagára vonatkoztatott.

15.) A „legfőbb" és „végső problémák", mint fenomenológiai problémák

A fenomenológiában minden ésszerű problémának megvan a maga helye, tehát azoknak is, melyek tradicionális értelemben filozófiainak tekinthetőek; ezek éppen a fenomenológiában, a transzcendentális tapasztalat, illetőleg eidetikus szemlélet segítségével nyerik el a maguk igazi formáját, és csak a fenomenológia kínál számukra elfogadható megoldást. A fenomenológia egy lehetséges transzcendentális emberi életben teljesítendő sajátos funkcióját a maga egyetemes magáravonat-

koztatottságában ismeri fel. Megismeri az ebből az életből kiolvasandó abszolút normákat, de annak eredeti teologikus-tendenciózus struktúráját is, amelyik arra irányul, hogy felfedje ezeket a normákat és azok tudatos, gyakorlati kihatásait. Felismeri, hogy önmaga a (transzcendentális) emberiség univerzális öneszméléséne funkcióját tölti be az ész univerzális gyakorlati tevékenységének szolgálatában, azaz az abszolút tökéletesség végtelenben rejlő univerzális ideájára irányuló, e felfedés által szabaddá váló törekvésnek a szolgálatában; vagy ami ugyanaz, egy olyan emberiség – végtelenben rejlő – ideájára irányuló törekvésnek a szolgálatában, amely emberiség valóban és minden ízében az igazságban és hamisítatlanul létezik és él majd. Ismeri önemésztésre serkentő funkcióját a második értelemben, a tulajdonképpeni emberélet korrelatív gyakorlati ideájának viszonylagos megvalósításában (amely emberélet lényegalakzatait és gyakorlati normáit kell hogy kutassa), nevezetesen azon emberi élet ideájának megvalósításában, amelyik tudatosan és szándékosan e felé az abszolút idea felé fordul. Röviden: a metafizikai teleológiai, az etikai és a történet-filozófiai problémák éppen úgy – magától értetődően – az ítélő ész problémáiként szerepelnek, mint minden értelmes probléma általában is, méghozzá valamennyi ennek legbensőbb szintetikus egységében és rendjében, mint a transzcendentális szellemiség rendjében.

16.) Valamennyi filozófiai ellentét fenomenológiai feloldása

A fenomenológia rendszeres, a szemléleti adottságoktól az absztrakt magasságok felé haladó munkájában szinte önmagától, az argumentáló dialektika fogásai, meddő erőlködés és kompromisszumok nélkül megszűnik a filozófiai álláspontoknak a régiek által ránk hagyományozott mindenfajta ellentéte, így a racionalizmus (platónizmus) és az empirizmus, a relativizmus és az abszolutizmus, a szubjektivizmus és az objektivizmus, az ontologizmus és a transzcendentalizmus, a pszichologizmus és az antipszichologizmus, a pozitivizmus és a metafizika, a teleologikus és a kauzális világfelfogás ellentéte. Felette jogosult mozzanatok ezek, mégis mindenütt megoldatlanok, vagy pedig megengedhetetlenül abszolutizálnak csupán viszonylagosan és elvontan jogosult egyoldalúságokat. A *szubjektivizmust* csupán a legegyetemesebb és legkövetkezetesebb szubjektivizmus (a transzcendentális) küzdheti le. A szubjektivizmus ebben az alakjában egyszersmind objektivizmus is, amennyiben minden fajta egyoldalú tapasztalat által elutasított objektivitás jogait védelmezi, de ugyanakkor azok teljes és tulajdonképpeni értelmét is érvényesíti, mellyel szemben az állítólag realista objektivizmus a transzcendentális konstitúcióval szembeni értetlenség vétkét követi el. A relativizmust csupán a leguniverzálisabb relativizmus küzdheti le, a transzcendentális fenomenológia relativizmusa, amelyik érthetővé teszi minden „objektív" lét relativitásaként, egyszersmind azonban érthetővé teszi a legrakikálisabb relativitást is, a transzcendentális szubjektivitás önmagára vonatkoztatott relativitását. Ámde éppen ez bizonyul az „abszolút" lét egyedül lehetséges jelentésének – ellentétben minden reá vonatkoztatva viszonylagosan „objektív" léttel –: nevezetesen a transzcendentális szubjektivitás „önmagáért való"-léte. Hogy megismételjük: az *empirizmust* csupán a legegyetemesebb és legkövetkezetesebb empirizmus küzdheti le, amelyik az empiristák

korlátozott „tapasztalata" helyébe az originálisan adott szemlélet szükségképpen kitágított tapasztalatfogalmát iktatja; ez valamennyi alakjában (az eidos szemlélete, apodiktikus evidencia, fenomenológiai lényegszemlélet stb.) fenomenológiailag megvilágítva nyeri el a maga igazolásmódját és formáját. Ugyanakkor a fenomenológia mint eidetika racionalista: de a korlátolt dogmatikus *racionalizmust* leküzdi a legegyetemesebb, a transzcendentális szubjektivitásra, az Én-re, a tudatra és a tudatos tárgyiságra egységesen vonatkozó lényegkutatás által. Mindez az ezekkel egybeszövődött más ellentétekre is vonatkozik. Csak egyet említenék még meg: minden létnek a transzcendentális szubjektivitásra és annak konstituitív intencionális teljesítményeire való visszavezetése csak a *teleologikus* világszemléletet hagyja számunkra nyitva. A fenomenológia mégis elismeri, hogy bizonyos igazságmag rejlik a *naturalizmusban* (illetve szenzualizmusban) is. Amennyiben ugyanis az asszociációkat mint intencionális fenomént teszi láthatóvá, sőt mint a transzcendentális és tisztán passzív intencionális szintézis alakzatainak egész típusgazdagságát, a *Hume*-i fikcionalizmust, különösképpen *Hume*-nak a dolog, a megmaradó egzisztencia, a kauzalitás fikcióinak eredetéről szóló tanát is abszurd teóriák leplében jelentkező előzetes felfedezésként fogja fel.

A fenomenológiai filozófia a maga módszerét illetően úgy tekinti önmagát, mint azoknak a módszertani törekvéseknek a tiszta folyamányát, amelyek már a görög filozófiát is kezdettől fogva iniciálják; mindenekelőtt azon még elevenen ható intenciók továbbvitelének, amelyek *Descartes*-tól kiindulva mind a racionalizmus, mind pedig az empirizmus vonalában *Kanton* és a német idealizmuson keresztül zavaros jelenünkbe is behatolnak. A módszertani intenciók tiszta folyománya olyan valóságos módszert jelent, amely a problémákat konkrét felvetésükhöz, és megoldásukhoz vezető útra segíti. Ez az út, mint az igazi tudomány útja – végtelen. Eszerint a fenomenológia megköveteli a fenomenológustól, hogy lemondjon a filozófiai rendszer eszményéről, és mégis másokkal együtt szerény munkásként a *philosophia perennis*-ért éljen.

in: E.Husserl: Válogatott tanulmányai, Bp. Gondolat, 1972. 193-226.old.

FREUD:

A LÉLEKELEMZÉS LEGÚJABB EREDMÉNYEI

Az álomtan revíziója

Hölgyeim és Uraim! Amikor több, mint tizenöt év eltelte után ismét összehívtam Önöket, hogy megbeszéljük mindazt, ami újat s talán jobbat a pszichoanalízis ez idő alatt hozott, több szempontból is helyesnek és jogosnak tartom, hogy legelőször is az álomtan felé fordítsuk figyelmünket. Az álomtan egészen különleges helyet foglal el a pszichoanalízis történetében, mintegy fordulópontot jelent; segítségével fejlődött az analízis egy lelki kezelési módszerből mélylélektanná. Az álamtan maradt azóta is a legjellegzetesebb és a legsajátosabb vívmánya ennek a fiatal tudománynak, s e tannak megfelelőt hiába keresünk eddigi ismereteink között: egy a néphittől és misztikumtól elhódított új világ. Idegenszerű megállapításai miatt, amiket felállítani kényszerült mintegy a próbakő szerepét töltötte be, ti. éppen ezekkel az idegenszerűségekkel való megbarátkozás határozta meg, ki válhatott a pszichoanalízis követőjévé, és ki maradhatott végérvényesen és elszakíthatatlanul is az. Ami pedig saját személyemet illeti, számomra mindig biztos támpontul szolgált azokban a nehéz időkben, amikor a neurózisok tanulmányozásánál olyan tényekkel kerültem szembe, amelyek megzavarni látszottak még gyakorlatlan ítélőképességemet. Valahányszor csak kételkedni kezdtem ingadozó felismerésem helyességében, ha sikerült egy értelmetlen, zavaros álmot az álmodó korrekt és megfogható lelki folyamataként lefordítanom, mindig megerősödött bennem annak bizonyossága, hogy helyes nyomon járok. Különös érdeklődésünkre tarthat tehát számot, ha éppen az álomtan területén tesszük vizsgálat tárgyává egyrészről, hogy milyen változás ment végbe ez idő alatt a pszichoanalízis területén, másrészről, hogy milyen fejlődés tapasztalható a kortársak részéről a megértés és értékelést illetőleg. És azonnal ki is kell jelentenem, hogy mindkét irányban csalódás fogja érni Önöket.

Lapozzák csak át velem együtt az *Internationale Zeitschrift für "rztliche Psychoanalise* évfolyamait, amelyekben 1913 óta a tudományunk területén megjelenő minden lényeges munkát megtalálhatnak. A korábbi kötetekben állandó rovatot találnak az álomfejtés számára, amelyek bőséges adalékokat tartalmaznak az álomtan különböző fejezeteihez. De minél messzebbre haladnak, annál szórványosabbak lesznek ezek az adalékok, míg végül is megszűnik az állandó rovat. Az analitikusok úgy viselkednek, mintha nem volna több mondanivalójuk az álomról, mintha az álomtant lezárták volna. Arra a kérdésünkre azonban, hogy a kívülállóak, a sok pszichiáter, pszichoterapeuta, akik a mi tüzünkön főzik a maguk kis levesét, – anélkül, hogy a vendéglátásért a legkisebb mértékben is hálásak volnának –, az úgynevezett műveltek, akik a tudomány szembetűnő eredményeit el szokták sajá-

tíani, az irodalmárok és a nagyközönség mit sajátítottak el az álomfejtésből, felfogásom kevésbé kielégítő. Általánosan ismert lett néhány formula, közöttünk olyanok, amiket soha nem képviseltünk, mint az a tétel, hogy minden álom szexuális természetű, de az olyan fontos dolgot, mint a manifeszt – nyilvánvaló – álomtartalomnak a lappangó álomgondolatoktól való alapvető megkülönböztetése, annak megértése, hogy a szorongásos álmok nem cáfolják ama tételt, hogy az álom végeredményben vágyteljesülés, továbbá annak belátása, hogy lehetetlen egy álmot megfejteni az álmodó reá vonatkozó asszociációi nélkül, mindenekelőtt pedig az a felismerés, hogy az álomban lejátszódó legjellegzetesebb folyamat az álommunka, mindez körülbelül olyan idegen és ismeretlen maradt, mint harminc évvel ezelőtt. Feljogosítva érzem magam e kijelentésre, minthogy az idők folyamán egész halom levelet kaptam, melyeknek írói elém terjesztik megfejtés végett álmaikat, vagy felvilágosítást kérnek álmaik természete felől, s miközben azt állítják, hogy olvasták az *Álomfejtést*, minden mozdulatukkal elárulják, hogy nem értették meg álomtanunkat. Ez azonban ne riasszon el bennünket attól, hogy még egyszer összefoglaljuk mindazt, amit az álomról tudunk. Emlékezhetnek, hogy a múlt alkalommal meglehetősen sok előadást szenteltem annak, hogy megmutassam, hogyan is jutottunk el ennek az ez ideig meg nem magyarázott lelki jelenségnek a megértéséhez.

Ha tehát valaki, például egy beteg, az analízis folyamán elmondja egyik álmát, feltételezzük, hogy ezáltal valami olyat közölt velünk, aminek közlésére az analitikus kezelésbe lépésekor kötelezte magát. Ez a közlés természetesen teljesen alkalmatlan eszközzel történt, mert hiszen az álom nem valami szociális megnyilatkozás, nem a megértés eszköze. Nem értjük mi sem, mit is akart nekünk az álmodó elmondani, de ő maga sem tudja nálunknál jobban. Itt mindjárt válaszút előtt találjuk magunkat. Csatlakozva a nem-analitikus orvosok véleményéhez, annak jeleként foghatjuk fel az álmot, hogy az álmodó rosszul aludt, vagyis, hogy agyának nem minden részlete jutott egyformán nyugalomhoz, egyes helyek tehát ismeretlen ingerek hatása következtében meglehetősen tökéletlen módon tovább dolgoznak. Ha így áll a dolog, akkor valóban okosabban tesszük, ha nem foglalkozunk tovább ezzel az éjszakai nyugalmunkat megzavaró értéktelen lelki működéssel. Mert hogyan is várhatnánk tőle valami olyat, ami megfelel szándékainknak? Mi azonban, mint észrevehették, már elindulásunknál a másik út mellett döntöttünk. Előre feltételeztük – hozzátehetjük, meglehetősen önkényesen – hogy a látszólag értelmetlen álom egy teljes értékű, értelmes és értékes lelki aktus, amit az analízisben éppen úgy felhasználhatunk, mint betegünk egyéb közléseit. Hogy igazunk van-e, azt a kísérlet eredménye fogja igazolni. Amennyiben sikerült az álmot ilyen értékes megnyilatkozássá átalakítanunk, valószínűnek látszik, hogy valami újat nyerünk vele és olyan közlések birtokához jutunk, amelyek különben hozzáférhetetlenek maradtak volna számunkra.

Most azonban mindjárt felmerülnek a feladatunkban rejlő nehézségek. Vajon milyen módon fog sikerülni az álmot ilyen normális közléssé átalakítanunk, és hogyan magyarázzuk meg, hogy betegünk bizonyos megnyilatkozásai ezt számunkra és számára egyaránt érthetetlen utat választották?

Amint láthatják, Hölgyeim és Uraim, ez alkalommal nem a genetikus, hanem a dogmatikus leírási mód mellett döntöttem. Hogy kifejezésre juttassam az álomproblémával szemben való újszerű állásfoglalásunkat, mindjárt két új fogalmat vezetünk be. Azt, amit általában álomnak hívnak, elnevezzük álomszövegnek,

vagy *manifeszt* álomnak, azt pedig amit keresünk, hogy úgy mondjam, az álom mögött gyanítunk, *lappangó* álomgondolatoknak. Ezek után a magunk elé tűzött kettős feladatunkat a következőkben fejezhetjük ki. Át kell változtatnunk a manifeszt álmot lappangó álommá és meg kell magyaráznunk, hogy az álmodó lelki életében az előbbi hogyan alakult át az utóbbivá. Az első kérdés gyakorlati feladat és ez az álomfejtés, amihez megfelelő technikára van szükségünk; a másik elméleti, ennek kell megmagyarázni az *álommunka* általunk feltételezett folyamatát, ez tehát csakis teória lehet. Mindkettőt, az álomfejtés technikáját és az álommunka teóriáját is újonnan kell megalkotnunk. Kérdés, melyikkel kezdjük. Véleményem szerint az álomfejtés technikájával plasztikusabban fog sikerülni és erősebb benyomást fog Önökre gyakorolni.

Betegünk tehát elmondta egy álmát, amelyet meg kell fejtenünk. Nyugodtan odafigyeltünk anélkül, hogy elmélkedtünk volna az elmondottak fölött. Mi most a teendőnk? Határozzuk el, hogy egyelőre lehetőleg kevés gondot fordítunk arra, amit hallottunk, vagyis a *manifeszt* álomtartalomra. Természetesen a manifeszt álomtartalom több olyan jellemvonást mutat fel, ami számunkra nem egészen közömbös. Lehet összefüggő, gördülékeny szerkezetű, mint valami költői alkotás, vagy ellenkezőleg, az érthetetlenségig zavaros, valami delíriumhoz hasonló, tartalmazhat abszurd elemeket vagy élces fordulatokat és látszólag szellemes következtetéseket, egyszer teljesen világosnak és élesnek, máskor zavarosnak és elmosódottnak tűnhetik föl az álmodó számára, az álomképek az érzéki észrevevés benyomását kelthetik, vagy ködszerűen homályosak lehetnek. A legelütőbb sajátosságok találkozhatnak egyazon álomban, különböző pontokra elosztva. Vannak álmok, amelyek nem gyakorolnak semmi különleges érzelmi benyomást az elmondóra, és ismét olyanok, amelyekhez a legélénkebb kellemes vagy kínos érzések társulnak. Ne higgyék, hogy a nyilvánvaló álomtartalomnak e végnélküli változatait figyelmen kívül hagyjuk, visszatérünk még ezekhez, hogy hasznosan értékesítsük őket az álomfejtésben, egyelőre azonban nem foglalkozunk velük és rátérünk arra az útra, amely egyenesen az álomfejtés felé vezet. Felkérjük az álmodót, hogy függetlenítve magát azoktól a benyomásoktól, amelyeket az álom reá gyakorolt, fordítsa figyelmét az egész álomról az álomtartalom egyes részleteire és rendre közölje velünk mindazt, ami az egyes részletekkel kapcsolatban eszébe ötlik.

Joggal tarthatjuk szokatlannak és különösnek ezt a technikát, amellyel betegünk egy vallomását vagy közlését kezeljük. Valóban, eljárásunk olyan előfeltételeket rejt magában, amiket még nem érintettünk. De menjünk egy lépéssel tovább. Az egyes álomrészek sorrendjét illetőleg több út áll rendelkezésünkre. Követhetjük egyszerűen a kronologikus sorrendet úgy, ahogy az álmodó elbeszélésében az egyes álomrészek egymásután következnek. Ez a legmegkötöttebb, hogy úgy mondjam, a klasszikus módszer. Vagy felkérhetjük az álmodót, hogy először a *nappali emléknyomokat* keresse ki álmából. Tapasztalatunk szerint ugyanis csaknem minden álomba belekerül egy vagy több emléknyom vagy célzás valamely olyan eseményre, amely az álom napján történt, és ha követjük ezeket a kapcsolatokat, egy csapásra megtaláljuk az átmenetet a látszólag eltolódott álomvilágból a beteg valóságos életébe. Vagy azt mondhatjuk neki, hogy kezdje azokkal az elemekkel, amelyek kitűnnek világosságuk vagy érzéki erejük által. Tudjuk ugyanis, hogy ezekre vonatkozólag igen könnyen kapunk asszociációkat. Nincs lényeges különbség, hogy e módszerek közül melyikkel közeledünk a keresett asszociációk felé.

Megkaptuk tehát az asszociációkat, amelyek a közel- és régmúlt legkülönbözőbb emlékeit tartalmazhatják, megfontolásokat, valami mellett vagy ellen való állásfoglalást, vallomásokat és kérdéseket. Ezek egy része csak úgy ömlik a betegből, mások kimondása előtt kis ideig habozik. Legnagyobb részük világos kapcsolatot tűntet fel valamelyik álomelemmel, ami természetes is, hiszen ezen elemekből indulnak ki, előfordul azonban az is, hogy a beteg ilyen szavakkal vezeti be őket: „Nem, ennek igazán semmi köze nincs az álomhoz; csak azért mondom, mert éppen eszembe jut."

Ha jobban szemügyre vesszük ezen ötleteket, észrevesszük, hogy a kiindulóponton kívül még több közös vonásuk is van az álommal. Meglepő fényt vetnek az álom minden részletére, kitöltik az azok között mutatkozó hézagokat, érthetővé teszik különös összetételüket. Végül is teljesen világos lesz az összefüggés, amely közöttük és az álom tartalma között fennáll. Az álom mintegy az asszociációk rövid kivonatának látszik, amely egyelőre még meg nem értett szabályok szerint jön létre, az álomelemek pedig az asszociációk tömegéből valamiféle kiválogatás folytán létrejövő reprezentánsok volnának. Kétségtelen, hogy technikánk segítségével megkaptuk azt, amit az álom tulajdonképpen pótol, s amiben az álomnak mint lelki megnyilvánulásnak tulajdonképpeni értékét látjuk, ami most már mentes az álom megütközést keltő tulajdonságaitól, idegenszerűségeitől és zavarosságától.

Ne értsenek azonban félre. Az álomban felmerülő asszociációk még nem azonosak a lappangó álomgondolatokkal. Ezek úgy foglaltatnak az asszociációkban, mint a sók az anyalúgban, de mégsem teljes mértékben. Egyrészt az asszociációk többet tartalmaznak, mint ami a lappangó álomgondolatok megfogalmazásához szükséges, nevezetesen mindazon részleteket, átmeneteket és kapcsolatokat, amiket a beteg értelme az álomgondolatokhoz való közeledés közben alkotni kényszerült. Másrészt az asszociációk éppen a tulajdonképpeni álomgondolat előtt torpantak meg, csak megközelítették és csak célzásokkal érintették azokat. Ezeken a helyeken mi magunk avatkozunk be öntevékenyen, kiegészítjük a célzásokat, levonjuk a vissza nem utasítható következtetéseket és kimondjuk azt, amit a beteg asszociációiban csupán érintett. Ez úgy tűnik fel, mintha kényünk-kedvünk szerint elmésségünket akarnánk fitogtatni a beteg által nyújtott anyagban és úgy akarnánk visszaélni vele, hogy közléseibe mindazt belemagyarázzuk, amit nem tudunk kihámozni; nem is könnyű feladat, hogy eljárásunk jogosságát egy ilyen elvont leírásban bebizonyítsuk. De ha majd saját maguk kísérlik meg egy álom analízisét, vagy elmélyednek irodalmunk egy jól leírt álompéldájának tanulmányozásában, meggyőződhetnek, hogy milyen kényszerszerűen megy végbe egy ilyen álomfejtés.

Az álomfejtésben ugyan általában és elsősorban az álmodó asszociációiból indulunk ki, mindazáltal az álomtartalom bizonyos elemeitől teljesen függetlenítjük magunkat, főképp azért, mert kénytelenek vagyunk erre ezekkel szemben ugyanis az asszociációk rendszerint csődöt mondanak. Már régen észrevettük, hogy ez mindig azonos tartalmú elemeknél fordul elő; nem nagyszámúak ezek, és egyre szaporodó tapasztalataink megtanítottak, hogy ezek mint *jelképek* más felfogást és megfejtést igényelnek. A többi álomelemmel összehasonlítva egészen meghatározott jelentést tulajdoníthatunk nekik, amely azonban nem szükségszerűen egyöntetű, s amelynek kiterjedését egészen különös és szokatlan törvények határozzák meg. Minthogy mi ismerjük ezen jelképek értelmét, a beteg azonban nem – jóllehet ő maga használta azokat –, megeshetik, hogy az álomszöveg

meghallgatása után anélkül, hogy sokat bíbelődnénk az álomfejtéssel, világos lesz előttünk az álom értelme, míg az álmodó mint egy talánnyal áll álmával szemben. De a jelképekről való ismereteinkről s azon problémákról, amelyeket maguk után vonnak, előbbi előadásaim során annyit beszéltem Önöknek, hogy feleslegesnek tartom ismétlésekbe bocsátkozni.

Ez tehát a mi különös álomfejtési módszerünk. És most joggal kérdezhetik: megfejthető-e segítségével minden álom? Erre a választ a következőképpen adhatjuk meg: nem tudunk minden álmot megfejteni, de annyit mégis, amennyi az eljárás jogosultságát és használhatóságát biztosíthatja. Arra való feleletünk, hogy miért nem tudunk minden álmot megfejteni, valami olyan fontosat rejt magában, ami átvezet bennünket az álomképződés lelki feltételeinek területére. Feleletünk így hangzik: azért nem tudunk minden álmot megfejteni, mert az álomfejtési munka egy ellenállásba ütközik, amely lehet alig észrevehető, de lehet, legalábbis a jelenleg rendelkezésünkre álló módszerek számára, legyőzhetetlen. Ezen ellenállás megnyilvánulásait álomfejtés közben lehetetlen észre nem vennünk. Egyes helyeken az asszociációk habozás nélkül következnek egymás után és az első vagy második ötlet meg is adja a megfejtést. Más részleteknnél viszont a beteg akadozik és tétovázik, mielőtt kimondaná ötletét és ilyenkor az ötletek egész sorát kell végighallgatnunk, mielőtt az álom megértéséhez valami felhasználhatót kapunk. Jogosan feltételezzük, hogy minél hosszabb és beláthatatlanabb az asszociációs sor, annál erősebb az ellenállás. Az álmok elfelejtésében is kifejezésre jut az ellenállás hatása. Elég gyakran előfordul, hogy a beteg minden erőfeszítése ellenére sem tud visszaemlékezni valamelyik álmára. Miután azonban az analitikus munka során legyőztük azt a nehézséget, ami megzavarta a betegnek az analizishez való kapcsolatát, egyszerre hirtelen eszébe jut álma. Ide sorolhatunk még két másik megfigyelést is. Nagyon gyakran megesik, hogy az álomból kimarad egy részlet, amit aztán az álmodó toldalékként csatol álmához annak elmondása után. Ezt úgy értelmezhetjük, mint az álmodó egy kísérletét arra, hogy az illető álomrészt elfelejtse. Tapasztalatunk szerint éppen ez a legjelentősebb részlet; feltesszük, hogy közlésével szemben erősbeb ellenállás nyilvánult meg, mint a többi részlettel szemben. Ezenkívül gyakran láthatjuk, hogy az álmodó ezáltal akarja elkerülni álmai elfelejtését, hogy álmát közvetlenül felébredése után leírja. Nyugodtan felvilágosíthatjuk, hogy erre semmi szükség nincs, mert az az ellenállás, amit ilyenkor az álomszöveg megtartásától von el, az asszociációkra tolódik át és a nyilvánvaló álmot a megfejtés számára hozzáférhetetlenné teszi. Ilyen viszonyok mellett nem kell csodálkoznunk, ha az ellenállás még erősebb fokozódásánál az asszociációk teljesen elfojtódnak és így az álomfejtés meghiúsul.

Mindebből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy az álomfejtési munkánk közben észlelhető ellenállásnak az álom keletkezésében is részesnek kell lennie. Ebből a szempontból megkülönböztethetünk olyan álmokat, amelyek csekély, és olyanokat, melyek erős ellenállás nyomása alatt jöttek létre. Ez a nyomás azonban változó erővel eshet latba ugyanazon álom egyes részeire vonatkozólag is; és éppen az ellenállást tehetjük felelőssé mindama hézagosságért, homályosságért és zavarosságért, amelyek a legszebb álmok összefüggéseit is megzavarhatják.

Felmerül a kérdés, hogy miben is áll az ellenállás tulajdonképpeni szerepe és mi ellen nyilvánul meg. Az ellenállást egy konfliktus biztos jelének tekinthetjük. Két erőt kell feltételeznünk, amelyek közül az egyik ki akar valamit fejezni, a másik pedig vonakodik ezt megengedni. Az így létrejövő nyilvánvaló álom azután sűrítve

magában foglalja a két ellentétes törekvés küzdelmének eredményét. Egyik helyen az egyik erőnek sikerült kierőszakolni a másikkal szemben, amit mondani akart, máshol meg az ellentétes törekvésnek sikerült teljesen megsemmisíteni vagy a felismerhetetlenségig átalakítani a kifejezni szándékolt törekvést. Leggyakoribbak és az álomképződés szempontjából legjellegzetesebbek azok az esetek, melyeknél a konfliktus kiegyezésre vezetett oly módon, hogy a közlést megtenni óhajtó hatóság ki tudta éppen mondani, amit akart, de nem úgy, ahogy akarta, hanem enyhítve, torzítva és felismerhetetlenné téve. Hogy tehát az álom az álomgondolatokat nem adja hűen vissza, hogy a kettő közötti szakadék áthidalására egyáltalában álomfejtésre van szükség, az azon ellenálló, gátló és korlátozó hatóság munkájának az eredménye, amit álomfejtés közben ellenállásnak éreztünk. Mindaddig, míg az álmot a vele rokon lelki képződményektől függetlenül tanulmányoztuk, ezt a hatóságot *álomcenzúrának* hívtuk.

Régóta tudják Önök, hogy ez a cenzúra nem csupán különlegesen az álomélet céljait szolgáló berendezkedés. Jól tudják azt is, hogy ama két lelki intézmény közötti konfliktus, amelyeket – pontatlanul – tudattalan elfojtottnak és tudatosnak nevezünk, általánosan kormányozza lelki életünket, és hogy az álomfejtéssel szemben megnyilvánuló ellenállás, mint a cenzúra jele nem egyéb, mint elfojtásos ellenállás, ami által a két intézmény elkülönül egymástól. Tisztában vannak azzal is, hogy e konfliktusból bizonyos feltételek mellett létrejöhetnek más képződmények is, amelyek az álomhoz hasonlóan szintén kiegyezés eredményei, és nem fogják kívánni, hogy elismételjem mindazt, amit a neurózistanról tartott előadásomban már bőven kifejtettem. Megértették Önök, hogy az álom egy kóros képződmény, az első tagja azon sorozatnak, amely magába foglalja a hisztériás tünetet, a kényszerképzetet, a téveszmét, de amely különbözik ezektől mulandósága folytán és azáltal, hogy a normális élet feltételei mellett jön létre. Jól jegyezzük meg ugyanis, hogy az álom – mint már azt Arisztotelész is megállapította – alvás alatti lelki tevékenységünk. Az alvás állapota megszünteti a reális külvilággal való kapcsolatainkat, miáltal előáll a pszichózis kibontakozásának feltétele. A pszichózisban azonban a realitástól való elfordulás két úton jöhet létre, vagy az elfojtott tudattalan lesz olyan erős, hogy legyőzi a valósággal közvetlen kapcsolatot fenntartó tudatot, vagy a valóság válik olyan elviselhetetlenné, hogy a fenyegetett én elkeseredett lázadásában a tudattalan ösztönök karjaiba veti magát. Az ártalmatlan álompszichózis a külvilágtól való tudatosan akart és időleges visszavonulás, mely azonnal megszűnik, mihelyt a külvilággal való kapcsolatainkat helyreállítjuk. Alvás alatt megváltozik az alvó lelki energiájának elosztása is; az elfojtásnak ama része, amely különben a tudattalan megfékezésére szolgált, felszabadulhat, mert ha a tudattalan ki is használhatja relatív szabadságát bizonyos aktivitásra, csupán ártalmatlan hallucinációs kiélési forma áll rendelkezésére, minthogy a mozgató működéséhez (motilitáshoz) vezető utat zárva találja maga előtt. Létrejöhet tehát egy álom; az álomcenzúra ténye azonban rámutat arra, hogy az elfojtásos ellenállás bizonyos nem lebecsülendő mértékig alvás közben is tevékeny marad.

Itt adhatjuk meg a választ arra a kérdésre, hogy van-e az álomnak valami funkciója, végez-e valami hasznos tevékenységet. Az alvó ingerektől mentes nyugalmát három irányból fenyegeti veszély, megzavarhatják az alvás alatt többé-kevésbé esetlegesen fellépő külső ingerek, a mindennapi gondok, melyek nem szűnnek meg az elalvás pillanatában és elkerülhetetlen módon azok a ki nem elégített elfojtott ösztönrezdületek, amelyek a megnyilatkozásra minden kis alkalmat meg-

ragadnak. Az elfojtásoknak éjszakai csökkenése magában rejtené a nyugalmas álom megzavarásának veszélyét, valahányszor a külső vagy belső ingerek kapcsolatot tudnának teremteni valamelyik tudattalan ösztönforrással. Az álom azáltal, hogy ezen összműködés termékét ártalmatlan hallucinációs élménnyé alakítja át, biztosítja az alvás nyugalmát. E megállapítás igazságát nem cáfolja meg az a körülmény, hogy olykor az álom szorongás kíséretében felébreszti az álmodót, ez ti. annak a jele, hogy az őr a helyzetet túlságosan veszélyesnek látja és képtelennek érzi magát arra, hogy a veszedelmet elhárítsa. Ilyenkor alvás közben gyakran azt mondjuk magunknak megnyugtatásképpen: „Hiszen mindez csak álom!" – és ezzel elkerüljük a felriadást.

Ennyit akartam mondani Önöknek, Hölgyeim és Uraim, összefoglalásképpen az álomfejtésről, amelynek feladata, hogy átvezessen a nyilvánvaló álomtól a lappangó álomgondolatokhoz. Mihelyt ez megtörtént, a gyakorlati analízis betöltötte feladatát. Betegünknek álom alakjában tett közlését beiktatjuk a többiek sorába, és az analízis tovább haladhat. De érdeklődésünk az álom iránt ezzel korántsem merült ki, azt a folyamatot kell most már tanulmányoznunk, melynek során a lappangó álomgondolatok nyilvánvaló álommá változnak. E folyamatot *álommunkának* hívjuk. Emlékezhetnek, hogy korábbi előadásaim folyamán behatóan foglalkoztam e kérdéssel, úgyhogy most a legtömörebb összefoglalásra szorítkozhatom.

Az álommunka egy új és idegenszerű folyamat, amelyhez hasonlót ezelőtt nem ismertünk. Segítségével nyertünk először bepillantást a tudattalan rendszerben lejátszódó folyamatokba és győződtünk meg arról, hogy ezek mérőben eltérnek tudatos gondolkodásunktól, amelynek számára hibásaknak és hallatlanoknak tűnnek fel. Még nagyobb jelentőségre tett szert azon felismerés által, hogy a neurotikus tünetek keletkezésében ugyanazon mechanizmusok – nem merem azt mondani: gondolkodási folyamatok – szerepelnek, amelyek a lappangó álomgondolatokat nyilvánvaló álommá változtatják.

A következőkben sematizáló ábrázolására kell szorítkoznom. Ha egy meghatározott esetben szemügyre vesszük, az álomfejtés elvégzése után, a nyilvánvaló álom helyére került összes lappangó, többé-kevésbé indulattal telt gondolatokat, olyan különbséget vehetünk észre közöttük, amely lényegesen elősegíti az álommunka megértését. Az álomgondolatok legnagyobb része ismert vagy elismert az álmodó előtt, nem tagadja, hogy most vagy más alkalommal gondolt vagy gondolhatott volna ilyesmit. Van azonban egy gondolat, amelynek feltételezése ellen tiltakozik, ez az egy idegennek vagy éppen ellenszenvesnek tűnik fel neki, sőt az is megesik, hogy azt igyekszik magától szenvedélyesen elhárítani. Világos tehát, hogy az előbbi gondolatok a tudatos, helyesebben tudatelőttes gondolkodásának származékai, amikre éber állapotban is gondolhatott volna, s valószínűleg a nap folyamán keletkeztek. Ezzel szemben a megtagadott gondolat, jobban mondva az az egy rezdület az éjszaka szülöttje, az álmodó tudattalanjához tartozik, s éppen ezért tagadja meg és hárítja el magától. Ennek az elfojtás éjszakai csökkenését kellett megvárnia, hogy valamiképpen szóhoz juthasson. Ennek ellenére is csak álcázott, gyengített és torzított formában tud kifejezésre jutni, úgyhogy álomfejtési munkánk nélkül nem akadhattunk volna rá. A tudattalan rezdület a többi, nem kifogásolható álomgondolathoz való kapcsolódásának köszönheti, hogy feltűnést nem keltő álruhában ki tudja játszani a cenzúra éberségét; másrészről meg a tudatelőttes álomgondolatok a tudattalan ösztönrezdületekhez való fűződésüknek köszönhetik, hogy alvás közben is foglalkoztatni tudják a lelki életet. Nem fér

kétség ahhoz, hogy az álmot voltaképpen a tudattalan rezdület hozza létre, ez szolgáltatja képződéséhez a lelki energiát. Mint minden ösztönrezdület, ez is egyes-egyedül kielégülésre törekszik, és az álomfejtésnél nyert tapasztalataink azt bizonyítják, hogy ez az értelme minden álmodásnak. Minden álom egy teljesedésbe ment ösztönös vágyat fejez ki. Lelki életünknek a valóságból való éjszakai kikapcsolódása és az ezáltal lehetségessé vált visszatérés (regresszió) a primitív mechanizmusokhoz lehetővé teszi ezen ösztönkielégüléseknek hallucináció formájában a jelenben való átélését. Ez a regresszió az oka, hogy az álom a képzeteket vizuális képekké alakítja át, tehát a lappangó álomgondolatokat dramatizálja és illusztrálja.

Az álommunka ezen része útbaigazítást nyújt az álom egyes legszembetűnőbb és legkülönösebb jellegzetességeire vonatkozólag. Hadd ismételjem el röviden az álomképződés menetét. Bevezetője tehát az alvás utáni vágy, érdeklődésünk szándékos elvonása a külvilágtól. Ennek azután két következménye van a lelki készülékben, elsősorban a regresszió, vagyis annak lehetősége, hogy előtérbe léphetnek az ősi és primitív működések, másodszor tudattalanra nehezedő elfojtásos ellenállás csökkenése. Ez utóbbi mozzanatot használják ki a felélénkült külső és belső ingerek az álom létrehozására. Az ily módon keletkezett álom kompromisszumos képződmény, amelynek kettős szerepe van: egyrészről az én érdekeit szolgálja oly módon, hogy az alvást zavaró ingerek elintézésével biztosítja magát az alvást, másrészről megengedi, hogy egy elfojtott ösztönrezdület a körülményekhez képest egyedül lehetséges hallucinációs vágyteljesülés alakjában kielégüléshez jusson. Az álomképződésnek az én által engedélyezett ezen egész folyamata a cenzúra fennhatósága alatt megy végbe, amit az elfojtásnak az alvás alatt is működésben lévő része gyakorol. Egyszerűbben ábrázolni e folyamatot – tekintve, hogy nem egyszerűbb – nem tudom. Ezek után talán folytathatom az álommunka leírását.

Térjünk még egyszer vissza a lappangó álomgondolatokhoz. Ezeknek a leghatékonyabb eleme az elfojtott ösztönrezdület, amely az éppen kéznél lévő ingerek segítségével és a nappal emléknyomainak felhasználásával jutott kifejezésre, bár csökkentett és álcázott formában. Mint minden ösztönrezdület, ez is a cselekvés által való kielégülésre törekszik, a motilitáshoz vezető út azonban az alvás fiziológiás berendezkedése miatt zárva van előtte; így szükségszerűen az ellenkező irányba tér, az érzékelésre vezető utat választja és kénytelen egy hallucinált kielégüléssel megelégedni. A lappangó álomgondolatok tehát érzékszervi átalakulás közben szenvedik el mindazt a változást, ami olyan újszerűnek és idegennek tűnik fel előttünk. A beszéd mindama eszközei, amelyek segítségével finomabb gondolatviszonyokat fejezünk ki, a kötő- és előszók, a főnév- és az igeragozás változatai hiányoznak, mert e kifejezés eszközei nem állanak rendelkezésre; mint ahogyan egy primitív beszéd nyelvtan nélkül a gondolkodásnak mintegy csak a nyersanyagát fejezi ki, az elvont fogalmat konkrétre vezeti vissza. Ez azután igen könnyen az összefüggéstelenség látszatát kelti. Mind a lelki készülékben végbemenő ősi visszaeséssel, mind pedig a cenzúra követelményeivel összhangban áll bizonyos folyamatoknak és tárgyaknak a tudatos gondolkodás számára igedenné lett jelképek által való gyakori ábrázolása. De ezeken felül az álomgondolatok egyes elemei még sokkal messzebbre menő változásokat szenvednek. A legfelületesebb közös vonás elegendő, hogy az álommunka a közös vonásokat feltüntető elemeket új egységekké *sűrítse*. A gondolatoknak képekben való ábrázolásánál félreérthetetlenül előnyben részesülnek azok, amelyek az ilyen összetételeket, sűrítéseket megengedik: mintha valami összenyomó vagy összepréselő erő hatna az álomgondola-

tokra. A sűrítés következtében a nyilvánvaló álom valamely eleme a lappangó álomgondolatok számos elemének felelhet meg, de megfordítva: egy lappangó elemet is képviselhet több álomkép.

A sűrítésnél is figyelemreméltóbb az eltolás vagy hangsúly-áthelyezés folyamata, amely a tudatos gondolkodás számára csak mint a gondolkodásban előforduló hiba, vagy mint az élc eszköze ismeretes. Az egyes álomgondolatok nem egyenértékűek, hanem annak megfelelően, hogy milyen erős indulat fűződik hozzájuk, fontosaknak vagy kevésbé fontosaknak ítéljük őket. Az álommunka elválasztja a képzeteket a hozzájuk tartozó indulatoktól; az így különvált indulatok azután önállóan intéződnek el, eltolódhatnak más képzetekre, megmaradhatnak, átalakulhatnak vagy egyáltalán meg sem jelennek az álomban. Az indulatoktól megfosztott képzetek fontossága az álomképek érzéki erejében jut kifejezésre. Észrevehetjük azonban, hogy a hangsúly a jelentős elemekről a közömbösekre tevődött át, úgyhogy az álomban mint fődolog került előtérbe az, ami az álomgondolatokban csak mellékszerepet játszott és megfordítva, ami lényeges az álomgondolatokban, annak az álomban csak hozzávetőleges, jelentéktelen ábrázolását találjuk. Az álommunka egyetlen más része sem felelős annyira azért, hogy az álom olyan idegenszerűvé és megfoghatatlanná válik az álmodó előtt. Az eltolás a legfőbb eszköze az *álomtorzításnak*, amelynek az álomgondolatok a cenzúra behatására alá vannak vetve.

Az ilyen behatások után csaknem kész az álom. Egy változó jellegű mozzanat járul még hozzá, ez az úgynevezett másodlagos feldolgozás. Amikor ugyanis az álom tudatunkban felmerül, úgy viselkedünk vele szemben, mint ahogyan érzékléseink egyéb tárgyaival szoktunk, kitöltjük a mutatkozó hézagokat és összefüggéseket hozunk létre, miközben elég durva félreértések keletkeznek. Ez a racionalizáló tevékenység azonban, ami legjobb esetben olyan tetszetős külsőt kölcsönöz az álomnak, mely egyáltalában nem illik valódi tartalmához, el is maradhat, vagy csak igen csekély mértékben nyilvánul meg, amikor is az álom nyíltan mutatja hézagosságát és szakadozottságát. Másrészről azt sem szabad elfelejtenünk, hogy az álommunka elég gyakran az álomgondolatoknak csak bizonyos részére terjed ki, és így a többiek változatlanul jelennek meg az álomban. Ilyenkor szinte az a benyomásunk, mintha az álom a legfinomabb és legbonyolultabb intellektuális műveleteket hozta volna létre, spekulált, élceket faragott, elhatározásokat szült és problémákat oldott volna meg, s mindez mint normális lelki tevékenységünk, éppúgy előfordulhatna ébrenlétünkben, mint álmunkban; semmi köze nem volna az álommunkához és nem tartalmazna semmi olyat, ami jellemző volna az álomra. Azt hiszem, nem lesz fölösleges még egyszer hangsúlyoznom azt az ellentétet, amely magukon az álomgondolatokon belül a tudattalan ösztönrezdület és a nappali emléknyomok között fennáll. Míg az utóbbiak a lelki működés minden sokrétűségét feltüntetik, az előbbi, az álomképződés tulajdonképpeni motorja mindig vágyteljesülést fejez ki.

Mindezt már 15 évvel ezelőtt elmondhattam volna Önöknek, és ha jól emlékszem, akkoriban valóban el is mondottam. Ezek után itt az ideje, hogy összefoglaljam mindazon változásokat és új megismeréseket, melyek azóta járultak álomtanunkhoz.

Mint már említettem, igen kevés az, amiről beszámolhatok és érthetetlennek tetszhetik, miért kellett Önöknek ugyanazt kétszer végighallgatniuk. Úgy véltem azonban, ez a legkönnyebb módja, hogy az eltelt 15 év után újra felvehessem

Önökkel a kontaktust. Azonkívül olyan elemi dolgok ezek és a pszichoanalízis megértése szempontjából oly döntő fontosságúak, hogy azt hiszem, érdemes őket kétszer is meghallgatni, és az a tény, hogy 15 alatt mit sem változtak, magában véve is értékes megismerés.

Bőven találhatunk természetesen a közben eltelt idő irodalmában megerősítéseket és részlet-megállapításokat, amelyekből csupán szemelvények nyújtására szorítkozhatom. Felhasználom e helyen az alkalmat, hogy pótlólag olyan dolgokat is előadjak, amik már régebben ismeretesek voltak, de amikről régebbi előadásaimban nem hallottak. Ezek jobbára az *álomszimbolikára* és más álombeli ábrázolási módra vonatkoznak. Nem is olyan régen történt, hogy egy amerikai egyetem orvosai kétségbe vonták a pszichoanalízisnek a tudomány névre való jogosultságát, mondván, hogy hozzáférhetetlen a kísérleti bizonyítás számára. Ugyanezen kifogást emelhették volna a csillagászat ellen is, minthogy az égitestekkel való kísérletezés köztudomásúlag nem tartozik a legkönnyebb feladatok közé. Itt is csupán a megfigyelésre vagyunk utalva. Mindazonáltal éppen bécsi kutatók kezdeményező lépést tettek az álomszimbolika kísérleti bebizonyítására. Dr. Schrötter már 1912-ben azt tapasztalta, hogy ha mélyen hipnotizált egyénnek azt a hipnotikus parancsot adta, hogy szexuális dolgokról álmodjon, az így produkált álomban a szexuális anyag helyett a jól ismert jelképek jelentek meg. Egy asszony például azt a hipnotikus parancsot kapja, hogy barátnőjével való szexuális érintkezésről álmodjon. Álmában a barátnő utazótáskával jelenik meg, amelyre egy cédula van ragasztva „Csak hölgyeknek" felírással. Még erősebb benyomást gyakorolnak Betlheim és Hartmann 1924-ből származó kísérletei, melyeket az úgynevezett Korszakov-zavarodottságban szenvedő betegeken végeztek. Durva szexuális tárgyú történeteket meséltek el nekik és azután megfigyelték, hogy gyakran reprodukálják az elbeszéléseket a betegek. Ez alkalommal is a nemi szervek és a közösülés kifejezésére az álomból jólismert jelképek kerültek napvilágra, többek között a lépcső jelképe, amelyről a szerzők joggal állítják, hogy létrejöttében nem játszik szerepet a tudatos torzítás.

H. Silberer igen érdekes kísérlet-sorozatban mutatta ki, hogy az álommunkát aközben, midőn az elvont gondolatokat vizuális képekké alakítja át, szinte in flagranti kaphatjuk. Ha fáradt vagy álmos állapotban szellemi munka végzésére akarta kényszeríteni magát, gyakran kiesett egy gondolat emlékezetéből és víziója támadt, amely nyilvánvalóan a kiesett gondolatot pótolta.

Lássunk egy egyszerű példát. Arra gondolok, mondja Silberer, hogy egy cikkemben bizonyos simításokat kellene végezni. Az a vízióm, hogy deszkát gyalulok símára. E kísérletek közben gyakran megesett, hogy nem a feldolgozásra váró gondolat, hanem a fáradozás alatti szubjektív állapota lett víziója tárgyává, vagyis a tárgy helyett az állapot, amit Silberer „funkcionális fenoménnak" nevezett el. Engedjék meg, hogy egy példával világítsam meg, hogy mit is jelent ez tulajdonképpen. A szerző azon fáradozik, hogy két filozófusnak bizonyos problémáról való felfogását összeegyeztesse. Álmossága következtében azonban az egyik minduntalan kisiklik emlékezetéből, míg végül az a víziója támad, hogy felvilágosítást kér egy mogorva titkártól, aki íróasztala fölé hajolva először figyelemre sem méltatja, majd kelletlenül és elutasítóan néz rá. A kísérlet feltételei rejtik magukban annak magyarázatát, hogy az ily módon felszínre kényszerített vízió oly gyakran az önmegfigyelés eredményét ábrázolja.

Időzzünk még egy ideig a jelképeknél. Akadtak olyanok, amelyeknek jelentését jól ismertük, mégis zavart bennünket az a körülmény, hogy jelentésük eredetéről számot adni nem tudtunk. Ezekben az esetekben a nyelvtudomány, folklór, mitológia és rítus távolabb eső területeiről nyertünk bizonyítékokat feltevéseink helyességéről. Például szolgálhat erre a köpeny jelképe. Azt mondtuk, hogy a köpeny a nő álmában férfit jelent. Erre vonatkozólag T.Reik 1920-ban a következőket írja: „Egy nagyon régi beduin házassági szertartás szerint a vőlegény egy aba-nak nevezett köpennyel takarja be a menyasszonyt és így szól a rítus szavai szerint: "Senki se takarjon be ezentúl téged,csak én". Felfedeztünk több új jelképet is, amelyek közül két példát akarok felhozni. Abraham szerint (1922) a pók az álomban az anyát jelképezi, mégpedig a félelmet keltő fallikus anyát, eszerint tehát a póktól való félelem az anya-incesztustól való iszonyt és a női genitálétól való írtózást fejezi ki. Ismeretes talán Önök előtt, hogy a mitológiai Medúza-fő a kasztrációs félelem ugyanezen motívumára vezethető vissza. A másik jelkép, amit meg akarok említeni, a híd. Ennek értelmét 1921-1922-ben Ferenczi világította meg. Eredetileg a férfi nemi szervét jelenti, ami a közösülésnél összekapcsolja a szülőket, ebből származnak azután egyéb jelentései. Minthogy a férfi nemi szervének köszönhető, hogy valaki a magzatvízből egyáltalában a világra jön, a híd jelképezi a túlvilágból (a még meg nem született állapotból, az anya testéből) az e világba (az életbe) való átmenetet, és minthogy az ember úgy képzeli el a halált, mint az anyaméhbe (a vízbe) való visszatérést, a híd jelenti a meghalást és végül, még inkább eltávolodva eredeti értelmétől, egyáltalában minden állapotváltozást és átmenetet. Összevág ezzel, hogy az a nő, aki férfi szeretne lenni, gyakran álmodik egy olyan hídról, amely nem ér a túlsó partig.

Gyakran fordulnak elő a nyilvánvaló álomtartalomban a mesék és mondák világából való képek és helyzetek. Az ilyen álmok megfejtése azután fényt derít a motívumoknak ősi eredetére is. Ilyenkor természetesen tekintettel kell hogy legyünk azokra a változásokra, amelyeket ezek az idők folyamán elszenvedtek. Fejtési munkánk úgyszólván a nyersanyagot fedi fel, ami igen gyakran a legtágabb értelemben szexuálisnak nevezhető, későbbi átalakulásai során azonban a legkülönbözőbb alkalmazást nyert. Ezekkel a visszavezetésekkel szoktuk magunkra vonni az összes nem-analitikus kutatók haragját, mintha mi tagadni vagy lekicsinyelni akarnánk mindazt a változást, ami a későbbi fejlődés folyamán történt. Belátásaink csak annál tanulságosabbak és érdekesebbek. Ugyanez áll azon esetekre is, midőn a képzőművészet bizonyos motívumait igyekszünk analitikusan levezetni, midől pl. J. Eisler (1919) egy páciense álmai nyomán analitikusan magyarázza a Praxitelész Hermészében szereplő, kisfiúval játszadozó ifjút. Nem tudok ellenállni a kísértésnek, hogy meg ne említsem, milyen gyakran köszönhetik megoldásukat éppen mitológiai kérdések az álomfejtésnek. Így például a labirintus-monda az anális születés ábrázolásának bizonyult: a tekervényes folyosók a belek, az Ariedné fonala a köldökzsinór.

Az álommunka ábrázolási módjának vonzó és még egyáltalában ki nem aknázott területén beható tanulmányok folytán nagyobb jártasságra tettünk szert, amiből szintén szeretnék ízelítőt adni Önöknek. Így például az álom a gyakoriságot a hasonló sokszorosításával fejezi ki. Hallgassák csak meg egy fiatal leány különös álmát. Egy nagy terembe lép, ahol hatszor, nyolcszor és még többszörösen lát széken ülve valakit, akiben saját apját ismeri fel. Könnyen érthetővé válik e jelenet, midőn az álomfejtés mellékkörülményeiből kiviláglik, hogy a helyiség az anyamé-

het ábrázolja. Az álom mármost a leány azon jólismert fantáziájával egyezik meg, hogy már méhen belüli életében összetalálkozott az apjával, amikor is az a terhesség folyamán látogatóban volt az anyatestben. Ne vezessen félre bennünket, hogy az álom megfordítja a jelenetet, ugyanis az apa bemenetele helyett ő az, aki belép a terembe, ennek ugyanis szintén megvan a maga különleges jelentősége. Az apa személyének megsokszorozódása csakis azt fejezheti ki, hogy az esemény többször is megtörtént. Hozzátehetjük, hogy az álom nem is enged meg túl sokat magának, amikor a gyakoriságot a halmozás segítségével fejezi ki (H"ufigkeit, H"ufung). Csupán a szó ősi értelméhez nyúl vissza, a gyakoriság, ami ma az időben való ismétlődést jelenti, a térben való felhalmozódásból ered. Az álommunka, ahol csak lehetséges, különben is térbeliekké alakítja át az időbeli változásokat, és mint ilyeneket ábrázolja. Gyakran lát az ember álmában olyan jelenetet, amely apró és messze lévő személyek között játszódik le, mintha megfordítva néznénk egy színházi látcsövön keresztül. A kicsinység és a térbeli távolság itt ugyancsak az időbeli távolságot jelenti, vagyis azt akarja kifejezni, hogy a jelenet nagyon régen történt. Talán emlékeznek, hogy korábbi előadásaim során említettem és be is mutattam példákon, hogy a nyilvánvaló álom tisztán alaki vonásait értékesíteni tudjuk az álomfejtésben, vagyis át tudjuk fordítani a lappangó álomgondolatok nyelvére. Tudják mármost, hogy egy éjszaka összes álmai ugyanazon összefüggésbe tartoznak. Nem közömbös azonban, hogy vajon ezek az álmok összefüggő alakban jelennek-e meg az álmodó előtt vagy részekre tagolva, és hány részre. E részek száma igen gyakran a lappangó álomgondolatok ugyanannyi egymástól elkülönült középpontjának vagy az álmodó lelki életében egymással küzdő folyamatoknak felel meg, amelyek közül mindegyik egy külön álomrészben jut (bár sohasem kizárólagosan) kifejezésre. A rövid előálom és a hosszú főálom igen gyakran a feltétel és megvalósulás viszonyában áll egymással, erre régi előadásaimban egy igen érdekes példát találhatnak. Az álmodó által toldalékképpen hozzáfűzött álom igen gyakran mellékmondatot jelent az álomgondolatokban. Franz Alexander (1925) álompárokkal foglalkozó tanulmányában kimutatta, hogy ugyanazon éjjel két álom oly módon veszi ki részét az álomfeladat teljesítéséből, hogy együttesen egy vágyteljesülés két szakaszát eredményezik, amit külön-külön egyik sem tudott volna végrehajtani. Ha például egy álomvágy tartalma egy bizonyos személyre irányuló meg nem engedett cselekedet, az első álomban az illető leplezetlenül jelenik meg, míg a cselekvés csak bátortalanul, célzás alakjában. Ezzel ellentétben a második álom a cselekvést mutatja be leplezetlenül és a személyt teszi felismerhetetlenné, vagy helyettesíti egy közömbös valakivel. Ez valóban a ravaszság látszatát kelti. Egy másik hasonló viszony egy álompár két része között az, amikor az egyik a büntetést, másik pedig a bűnös vágyteljesülést ábrázolja. Tehát a megfelelő büntetés magára vállalása után elkövetheti a tilalmas dolgot.

De nem akarok már tovább időzni ilyen apróságoknál, sem azon kérdésnél, mely az álomfejtésnek analitikus munka közben való felhasználására vonatkozik. Valószínűleg türelmetlenül várják már beszámolómat azokról a változásokról, melyeket az álom lényegéről és jelentőségéről való alapfelfogásunk szenvedett. Már előkészítettem Önöket, hogy éppen e tekintetben ne várjanak sokat tőlem. Az egész álomtan leginkább kétségbevont pontja az az állítás volt, hogy minden álom vágyteljesülés. A laikusok azon elkerülhetetlen és mindig visszatérő ellenvetését, hogy gyakran előfordulnak szorongásos álmok is – azt hiszem, jogosan mondha-

tom –, előbbi előadásaim során már teljesen elhárítottam. Az álmoknak vágy-, szorongásos és büntető álmokra való felosztásával tanunk érvényét sikerült fenntartanunk.

A büntetéses álmok is vágyteljesülések, csakhogy nem ösztönrezdületeink, hanem lelki életünk kritizáló, cenzúrázó és büntető hatóságainak kívánságait viszik teljesedésbe. Ha szemügyre vesszük a büntetéses álmot, igen kis gondolkodás után sikerül visszaállítani a vágyálmot. Ezen elutasított, meg nem engedett vágyteljesülésre a büntetéses álom tulajdonképpen válasz. Mint tudják, hölgyeim és uraim, az álom tanulmányozása elsősorban a neurózisok megértésében volt segítségünkre. Így azután nem is fogják meglepőnek találni, hogy a neurózisokról való ismereteink idők folyamán viszont az álomról való felfogásunkat befolyásolhatták. Mint hallani fogják, szükségesnek tartottuk, hogy a lelki életben egy különleges kritizáló, tiltó intézményt tételezzünk fel, amit felettes-énnek nevezünk. Miután felismertük, hogy az álomcenzúra ezen lelki intézmény egyik működése, kezdtük kellőképpen figyelemre méltatni a felettes-énnek az álomképződésben való szerepét.

Azzal az elmélettel szemben, hogy az álom vágyteljesülés, csak két komoly nehézség merült fel, amelyek megvitatása messze vezet, s amelyek valóban nem nyertek még kielégítő megoldást. Az elmélet ellen szól először az a tény, hogy azok, akik valamilyen sokk-élményen, súlyos lelki megrázkódtatáson estek át, ami különösen a háborúban fordult elő gyakran, és traumás hisztéria kiindulásához vezetett, álmukban újra meg újra visszaképzelik magukat balesetük helyzetébe. Ez egyáltalában nem felel meg az álom rendeltetéséről alkotott felfogásunknak. Mert ugyan miféle vágy nyerhet kielégülést egy ilyen rendkívül kínos, traumás élményhez való visszatérés által? A másik ténnyel csaknem mindennap találkozunk analitikus munkánk közben, nem is jelent olyan nyomós ellenvetést, mint az előbbi. Jól tudják, hogy az analizis egyik feladata, hogy fellebbentse a fátylat az elfelejtett első gyermekévekről, és a beteg tudatos emlékezetébe idézze a kora gyermekkori szexuális megnyilvánulásokat. Minthogy a gyermek ezen első szexuális élményei mármost a szorongás, tilalom, csalódás és büntetés fájdalmas benyomásaihoz kapcsolódnak, könnyen megérthetjük, hogy elfojtásnak estek áldozatul, nem értjük viszont azt, miért olyan mindennapiak ezek az élmények, hogy egyes álmok szinte telítve vannak ezeknek az infantilis jeleneteknek a reprodukcióival vagy az ezekre vonatkozó célzásokkal. E kínos élmények bizony nem egykönnyen egyeztethetők össze az álommunka vágyteljesítő törekvésével. Ebben az esetben azonban talán túlbecsüljük a nehézségeket. Ugyanezen gyermekkori élményekhez tapadnak mindazon maradandó, ki nem elégített ösztönös vágyak, amelyek energiát szolgáltatnak az álomképződésekhez az egész életen keresztül, s amelyekről föltehetjük, hogy hatalmas felhajtó erejüknél fogva, a kínosnak érzett anyagot is felszínre hozhatják. Másrészről abban, ahogyan az álom ezt az anyagot reprodukálja, félreismerhetetlen az álommunka törekvése, hogy a torzítás segítségével letagadja a kínt és teljesedéssé változtassa át a csalódást. A traumás neurózisnál más a helyzet, itt az álmok rendesen szorongásokkal végződnek. Azt hiszem, habozás nélkül kimondhatjuk, hogy ebben az esetben az álom nem felelt meg a feladatának. Távol áll tőlem, hogy arra a jól ismert tételre hivatkozzam, hogy a kivétel erősíti a szabályt, mivel nagyon is kétségbevonom bölcsességét. De igenis, a kivétel nem érvénytelenítí a szabályt. Amikor valamely lelki tevékenységet, jelen esetben az álmot, a lelki szerkezettől mint egésztől különválasztva tanulmányozzuk, ezáltal megteremtettük annak előfeltételét, hogy felfedezzük az izolált lelki működés

sajátos törvényszerűségeit; amikor azután ismét be akarjuk iktatni az előbbi összefüggésbe, el kell készülnünk rá, hogy ezek az eredmények más tényezőkkel való összeütközés folytán elhomályosulnak vagy módosítást szenvednek. Felállítottuk azt a tételt, hogy az álom vágyteljesülés, ha azonban Önök ez utóbbi kifogásokat is tekintetbe akarják venni, ezt úgy módosíthatják, hogy az álom egy vágyteljesülésre irányuló kísérlet. Azok részére, akik a lelki élet dinamikáját ismerik, a kettő között nincs lényeges különbség. Bizonyos körülmények között az álom csak nagyon tökéletlenül tudja szándékát végrehajtani, vagy teljesen le kell tennie róla. Úgy látszik, az álom feladata teljesítésének akadályozottsága következtében egy tudattalan traumához való rögzítés lép előtérbe. Mialatt az alvó álmodni kénytelen, minthogy az elfojtás éjszakai csökkenése folytán a traumás rögzülések hajtóereje működésbe lép, az álommunka, mely a traumás helyzet emléknyomait vágyteljesüléssé szeretné átalakítani, csődöt mond. Ilyen körülmények között megeshetik, hogy az illető nem tud aludni, vagyis attól való félelmében, hogy az álom nem tudja teljesíteni feladatát, lemond az álomról. A traumás neurózist egy extrém esetnek tekinthetjük, de a gyermekkori élményeknek is traumás jelleget tulajdoníthatunk, és nem kell azon sem csodálkoznunk, ha más feltételek között is létrejöhetnek kisebb zavarok az álom feladatának teljesítése közben.

in: Pszichoanalízis, Bukarest, Kriterion 1977. 103-136.old.

LUKÁCS GYÖRGY:

MI AZ ORTODOX MARXIZMUS?

A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték; a feladat az, hogy megváltoztassuk.
Marx: Tézisek Feuerbachról

Mind polgári, mind pedig proletárkörökben gyakran vitatkoznak ezen a tulajdonképpen nagyon egyszerű kérdésen. Fokozatosan azonban tudományosan jól hangzó kijelentéssé lett, ha valaki gúnyosan vesz tudomást az ortodox marxizmus melletti állásfoglalásról. Minthogy a „szocialista" táboron belül is nagy különbségek uralkodnak a tekintetben, hogy vajon mely tézisek képezik a marxizmus lényegét, hogy mely tételek lennének azok, amelyeket bírálhatunk, vagy akár el is vethetünk, anélkül hogy megszűnnénk „ortodox" marxisták lenni, egyre „tudománytalanabbnak" tűnt, ha a „tények" „elfogulatlan" vizsgálata helyett régi, a modern kutatás által részben már „meghaladott" művek tételeit és kijelentéseit a biblia kijelentéseihez hasonlóan skolasztikus módon értelmezni próbálták, ha arra törekedtek, hogy bennünk – és csak bennünk – keressék az igazság kútforrását. Ha így tesszük fel a kérdést, akkor a legmagától értetődőbb válasz valóban az elnéző mosoly. A kérdés azonban nem ilyen egyszerű (és sohasem volt ilyen). Feltéve, de meg nem engedve ugyanis, hogy újabb kutatások kétséget kizáróan bizonyították volna Marx minden kijelentésének tárgyi helytelenségét, minden komolyan „ortodox" marxista feltétel nélkül elismerhetné ezeket az új eredményeket, elvethetné Marx minden egyes tézisét, anélkül hogy akár csak egy pillanatra is fel kellene adnia marxista ortodoxiáját. Az ortodox marxizmus tehát nem Marx kutatási eredményeinek kritikátlan elismerését, nem meghatározott tézisekbe vetett „hitet", nem egy „szent" könyv értelmezését jelenti. A marxizmust illető ortodoxia szinte kizárólagosan a módszerre vonatkozik. Az ortodoxia az a tudományos meggyőződés, hogy a dialektikus marxizmusban rátaláltunk a helyes kutatási módszerre, hogy e módszer csak megalapítóinak intenciói szerint építhető ki, fejleszthető tovább és mélyíthető el. Minden olyan kísérlet viszont, amely meg akarja haladni, „ki akarja javítani" ezt a módszert, szükségképpen csak leegyszerűsítésre, trivialitásra, eklekticizmusra vezetett és vezethetett.

1.

A materialista dialektika forradalmi dialektika. E meghatározás olyan fontos, a dialektika lényegének megértése szempontjából olyan döntő jelentőségű, hogy még magának a dialektikus módszernek a tárgyalása előtt meg kell értenünk, ha helyesen akarjuk megközelíteni a kérdést. Elmélet és gyakorlat problémájáról van

szó. Mégpedig nemcsak abban az értelemben, ahogyan Marx első Hegel-kritikája kifejezi, mondván, hogy „az elmélet is anyagi hatalommá válik, mihelyt a tömegek megragadja"[1]. Mind az elméletben, mind pedig a tömegek megragadásának módjában meg kell találnunk azokat a meghatározottságokat, melyek az elméletet, a dialektikus módszert a forradalom emelőjévé teszik; az elmélet gyakorlati lényegét magából az elméletből és tárgyához való viszonyából kell kifejleszteni. Különben ugyanis üres látszattá lehet a tömegeknek ez a „megragadása". Előfordulhat, hogy a tömegeket egészen más hajtóerők mozgatják, egészen más célokért küzdenek, s az elmélet egészen véletlenszerű tartalmat jelent mozgalmuk számára, olyan formát, amelyben társadalmilag szükségszerű vagy véletlenszerű cselekvésüket tudatosítják; anélkül azonban, hogy a tudatosodásnak ez az aktusa lényegileg és valóságosan kapcsolódna magához a cselekvéshez.

Marx ugyanebben az írásában világosan beszél arról, hogy milyen feltételek mellett jöhet létre elmélet és gyakorlat ilyen kapcsolata: „Nem elég, ha a gondolat a megvalósulásra tör, a valóságnak önmagának is a gondolatra kell törekednie."[2] Egy korábbi írásban pedig: „Akkor kiderül majd, hogy a világnak régóta megvan az álma egy dologról, amelyről csak a tudatot kell megszereznie ahhoz, hogy valóságosan az övé legyen."[3] Csak a tudat és valóság ilyen viszonya teszi lehetővé elmélet és gyakorlat egységét. Ezen egység csak akkor jöhet létre (ami viszont előfeltétele annak, hogy az elmélet forradalmi funkciót tölthessen be), ha a tudatossá válás jelenti azt a döntő lépést, amelyet a történelmi folyamatnak saját, emberi akaratokból összeálló, de nem az emberek önkényétől meg kell tennie; ha az elmélet történelmi funkciója az, hogy e lépést gyakorlatilag lehetővé tegye; ha adva van egy olyan történelmi szituáció, amelyben egy osztály számára a társadalom helyes megismerése a harcban való önigenlésének közvetlen feltétele; ha számára önmaga megismerése egyben az egész társadalom helyes megismerését is jelenti; ha ennek következtében, e megismerés vonatkozásában, ez az osztály egyszerre szubjektuma és objektuma is a megismerésnek, s így az elmélet közvetlenül és adekvát módon avatkozik bele a társadalom átalakulási folyamatába.

A történelemben a proletariátus fellépésével jön létre ez a szituáció. „Ha a proletariátus – mondja Marx – az eddigi világrend felbomlását hirdeti, ezzel csak saját létezésének titkát mondja ki, mert ő ennek a világrendnek tényleges felbomlása."[4] Az e tényállást kimondó elmélet nem többé-kevésbé véletlenszerűen, kusza és félreértelmezett szálakkal kapcsolódik a forradalomhoz. lényege szerint nem egyéb, mint a forradalmi folyamat gondolati kifejeződése. Ez az elmélet a folyamat minden szakaszát az általánosság és közölhetőség, az alkalmazhatóság és folytathatóság szintjén rögzíti. Amennyiben nem egyéb, mint egy szükségszerű lépés rögzítése és tudata, egyben az elkövetkező legközelebbi lépés szükségszerű előfeltétele is.

Az elmélet e funkciójának tisztázása egyben teoretikus lényegének – a dialektika módszerének – megismeréséhez vezető út is. E döntő mozzanat figyelmen kívül hagyása sok zavart idézett elő a dialektikus módszerről folyó vitákban. Függetlenül attól ugyanis, hogy bíráljuk, hiányosnak, sőt elégtelennek vagy – ellenkezőleg – klasszikusnak tartjuk Engels Anti-Dühring-beli – az elmélet későbbi hatása szempontjából döntő – elemzéseit, annyit mindenképpen el kell ismernünk, hogy éppen ez a mozzanat hiányzik belőlük. Engels leírja például a dialektikus és a „metafizikus" módszer fogalomalkotása közti ellentétet; nyomatékosan hangsúlyozza, hogy a dialektikában feloldódik a fogalmak és a nekik megfelelő tárgyak merevsége;

hangsúlyozza, hogy a dialektika az egyik meghatározottságból a másikba való folyékony átmenetek állandó folyamata, az ellentétek szakadatlan feloldódása és egymásba való átcsapásuk; hogy ennek következtében a kölcsönhatás lép a merev és egyoldalú kauzalitás helyére. Nem is említi azonban a leglényegesebb kölcsönhatást, szubjektum és objektum dialektikus kapcsolatát a történelmi folyamatban, nemhogy a módszertani megfontolások (e kapcsolatot megillető) középpontjába helyezné azt. E meghatározás nélkül azonban a dialektikus módszer már nem forradalmi, a „folyékony" fogalmak (végső soron látszólagos) fenntartása ellenére sem az. A „metafiziká"-tól való különbség így már nem abban rejlik, hogy a vizsgálódás tárgya az objektum „metafizikus" vizsgálata esetén szükségképpen érintetlen és változatlan (ezért a vizsgálódás szemlélődő marad, s nem lesz gyakorlativá), míg a dialektikus módszer középponti problémája a valóság megváltoztatása. Ha nem vesszük figyelembe az elmélet e centrális jelentőségű funkcióját, akkor egészen problematikussá, tisztán „tudományos" üggyé válnak a „folyékony" fogalomalkotás előnyei. A módszer tehát a tudomány pillanatnyi állása szerint elfogadhatóvá vagy elutasíthatóvá válik, s ez a legcsekélyebb mértékben sem változtat a valósággal kapcsolatos centrális jelentőségű beállítottságon: azon, hogy azt megváltoztathatónak vagy változatlannak fogjuk-e fel. Sőt, a valóság áthatolhatatlansága, fatalisztikusan változatlan jellege, a polgári, szemléleti materializmus és – az azzal belsőleg összefüggő – klasszikus gazdaságtan értelmében felfogott, „törvényszerű jellege" csak erősödik ezáltal (mint ezt a Marx-követők közül az úgynevezett machisták példája mutatta). Nem mond ellent ennek az állításnak az sem, hogy a machizmus egy (hasonlóképpen polgári) voluntarizmust is létrehozott. A fatalizmus és a voluntarizmus csak a nem-dialektikus, történelmietlen szemléletmód számára egymást kizáró ellentétek. A dialektikus történelemszemlélet számára egymáshoz szükségképpen hozzárendelt pólusoknak, olyan gondolati tükröződéseknek bizonyulnak, amelyekben világosan kifejeződik a tőkés társadalmi rend antagonizmusa, az, hogy problémáit képtelen saját talaján megoldani.

Ezért szükségképpen ellaposításhoz vezet minden olyan kísérlet, amely „kritikailag" kívánja elmélyíteni a dialektikus módszert. Valamennyi „kritikai" állásfoglalás módszertani kiindulópontja ugyanis éppen módszer és valóság, gondolkodás és lét elválasztása. Sőt, ez az elválasztás jelenti számukra éppen az igazi tudományosság felé tett haladást, amelyet a marxi módszer durva, nem-kritikai materializmusával szemben saját érdemüknek tekintenek. Ez magától értetődően jogukban áll. Le kell azonban szögezni, hogy nem a dialektikus módszer legbenső lényegének irányában mozognak. Marx és Engels nehezen félreérthető módon nyilatkozott erről. „Ezzel a dialektika – mondja Engels – a külső világ és az emberi gondolkodás mozgásának általános törvényeiről szóló tudományra redukálódott – a törvényeknek két sorára, melyek magát a dolgot illetően azonosak."[5] Marx még pontosabban fejezi ki ezt: „Mint egyáltalában minden történelmi, társadalmi tudománynál, a gazdaságtani kategóriák meneténél is mindig szem előtt kell tartanunk, hogy a kategóriák ennek a meghatározott társadalomnak létezési formáit, egzisztenciameghatározásait fejezik ki."[6]

Ha elhomályosul a dialektikus módszernek ez az értelme, akkor szükségképpen a marxista „szociológia" vagy „gazdaságtan" felesleges kellékeként, puszta díszítő elemeként jelenik meg. Éppenséggel akadályozni látszik a „tények" „józan", „elfogulatlan" kutatását, olyan üres konstrukciónak tűnik, melynek kedvéért a mar-

xizmus erőszakot tesz a tényeken. Részben éppen filozófiai ismeretek által nem akadályozott elfogulatlanságá"-nak eredményeképpen Bernstein mondta ki a legvilágosabban, és fogalmazta meg a legélesebben e kifogást a dialektikus módszerrel szemben. Azoka

2.

Itt fel kell vetnünk azt a kérdést is, hogy mit jelentenek módszertanilag azok az úgynevezett tények,amelyeknek az egész revizionista irodalom hódol. Mennyiben tekinthetjük őket irányadó tényezőknek a forradalmi proletariátus cselekvése számára? Magától értetődik, hogy a valóság minden megismerése a tényekből indul ki. A kérdés csak ez: az életnek milyen adottságai, milyen módszertani összefüggésben szolgálnak rá arra, hogy a megismerés számára releváns tényekként vegyük számításba őket? A bornírt empirizmus vitatja persze, hogy a tények csak egy ilyen – a megismerés céljának megfelelően mindig különböző – módszertani feldolgozás után válnak tulajdonképpeni tényekké. Azt hiszi, hogy minden adottságban, minden statisztikai számban, a gazdasági élet minden egyes factum brutumában számára fontos tényekre bukkan. Figyelmen kívül hagyja azt, hogy már a legegyszerűbb felsorolás, a „tények" kommentár nélküli egymás mellé állítása is interpretáció; a tényeket már ebben az esetben is egy elmélet, egy módszer felől közelítjük meg, kiragadjuk őket abból az életösszefüggésből, amelyben eredetileg megjelentek, és egy elmélet összefüggésébe ágyazzuk be. A képzettebb opportunisták – minden elmélettel szemben érzett ösztönös és mély ellenszenvük ellenére – semmiképpen sem vitatják ezt. De a természettudomány módszerére hivatkoznak, arra, hogy ez a megfigyelés, az elvonatkoztatás, a kísérlet stb. segítségével képes kikutatni a „tiszta" tényeket, és megalapozni összefüggéseiket. Ezt a megismerési ideált állítják szembe a dialektikus módszer erőszakolt konstrukcióival.

E módszer első pillanatban csábítónak tűnik; de csak azért, mert a kapitalista fejlődés tendenciája olyan társadalmi struktúra létrehozása, amelyik határozottan megfelel e szemléletmódnak. Éppen itt és éppen azért van szükségünk azonban a dialektikus módszerre, hogy ne álljunk meg az így létrejött társadalmi látszatnál, hogy e látszat mögött megpillanthassuk a lényeget. A természettudományok „tiszta" tényei ugyanis úgy jönnek létre, hogy az élet egy jelenség valóságosan vagy gondolatilag olyan környezetbe helyezik, amelyben törvényszerűségei más jelenségek zavaró közbejötte nélkül állapíthatók meg. Ráadásul e folyamatban a jelenségeket tisztán mennyiségi, számokban és számviszonyokban kifejeződő lényegükre redukálják. Az opportunisták sohasem veszik figyelembe, hogy a kapitalizmus lényegéhez tartozi, hogy a jelenségeket ily módon hozza létre. Marx behatóan ábrázolja a munka tárgyalása kapcsán az élet egyik ilyen „absztrakciós folyamatát", nyomatékosan utal azonban arra, hogy itt a tőkés társadalom történelmi sajátosságáról van szó. „Így a legáltalánosabb elvonatkoztatások egyáltalán csak a leggazdagabb konkrét fejlődés mellett jönnek létre, ahol egyvalami úgy jelenik meg, mint ami sok dologban közös, mindenben közös. Ekkor már nem úgy van többé, hogy csak különös formában lehet elgondolni."[7] A tőkés fejlődésnek ez a tendenciája azonban tovább is halad. A gazdasági formák fétisjellege, minden emberi kapcsolat eldologiasodása, a termelési folyamatot elvont-racionális módon

szétdaraboló, a közvetlen termelők emberi lehetőségeivel és képességeivel nem törődő munkamegosztás állandó kiterjedése megváltoztatják a társadalmi jelenségeket, s velük együtt ezek felfogását is. Létrejönnek olyan „elszigetelt" tények, elszigetelt ténycsoportok, öntörvényű részterületek (gazdaság, jog stb.), amelyek már közvetlen megjelenési formáikban is egy ilyen tudományos kutatás számára előkészítettnek tűnnek. Ily módon különösen „tudományosnak" számít ezeknek a – magukban a tényekben rejlő – tendenciáknak a végiggondolása és tudományos szintre emelése. A dialektika viszont, amely ezekkel az izolált és izoláló tényekkel és részrendszerekkel szemben az egésznek a konkrét egységét hangsúlyozza, amely e látszatot látszatként (persze a kapitalizmus által szükségszerűen létrehozott látszatként) leplezi le, puszta konstrukcióként hat.

A látszólag oly tudományos módszer tudománytalansága abban rejlik, hogy nem veszi figyelembe és elhanyagolja az alapját képező tények történelmi jellegét. Ebben azonban nemcsak az a hibaforrás rejlik (ezt az elemzett szemléletmód sohasem veszi tekintetbe), amelyre Engels nyomatékosan felhívta a figyelmet. E hibaforrás lényege az, hogy a statisztika és a ráépülő „egzakt"-gazdasági elmélet mindig elmarad a fejlődés mögött. „A folyamatban levő kortörténetet illetően ezért nagyon is gyakran kényszerülünk majd arra, hogy ezt a tényezőt, a legdöntőbbet, állandónak, a szóban forgó időszak elején talált gazdasági helyzetet az egész időszakra nézve adottnak és változatlannak tekintsük, vagy pedig ennek a helyzetnek csak olyan változásait vegyük figyelembe, amelyek magukból a nyíltan elénk táruló eseményekből erednek, és ezért ugyancsak nyilvánvalóak."[8] Már ez a meggondolás is mutatja, hogy mennyire problematikus a tőkés társadalom struktúrájának a természettudományos módszerrel szembeni affinitása, ennek az egzaktságnak a társadalmi előfeltétele. Ha ugyanis a „tények" és összefüggéseik belős struktúráját lényegüknek megfelelően történetileg, tehát a szakadatlan átalakulás folyamatában ragadjuk meg, akkor joggal megkérdezhető: mikor követünk el nagyobb tudományos pontatlanságot, akkor, amikor a „tényeket" a tárgyiság formájában és olyan törvények uralma alatt ragadjuk meg, amelyekkel kapcsolatban rendelkeznünk kell azzal a módszertani bizonyossággal (vagy legalábbis valószínűséggel), hogy e törvények már nem érvényesek e tények számára, vagy akkor, ha tudatosan levonjuk az e tényállásból származó következtetéseket, kezdettől fogva kritikusan tekintünk az így nyerhető „egzaktságra", és figyelmünket azon mozzanatokra irányítjuk, amelyekben valóban kifejeződik e történelmi lényeg, ez a döntő változás?

Mindazonáltal még következményekkel terhesebb módon jut érvényre azon „tények" történelmi jellege, amelyeket a tudomány a maguk „tisztaságában" megragadni látszott: mint a történelmi fejlődés termékei ugyanis, nemcsak állandó változáson mennek keresztül, hanem – éppen tárgyiságstruktúrájukban – egy meghatározott történelmi korszak, a kapitalizmus termékei. Következésképpen egyszerűen és dogmatikus módon a kapitalizmus talajára helyezkedik az a „tudomány", amely a módot, ahogyan e tények közvetlenül adva vannak, a tudományosan releváns tényszerűség alapjaként, e „tények" tárgyiságformáját pedig a tudományos fogalomalkotás kiindulópontjaként ismeri el. E szemlélet tehát a „tudomány" megváltoztathatatlan alapjaként, kritikátlanul veszi tudomásul a tőkés társadalom lényegét, tárgyi struktúráját és törvényszerűségeit. Ahhoz, hogy e „tényektől" a szó igazi értelmében vett tények felé nyomulhassunk előre, fel kell ismerni a történelmi meghatározottságukat, el kell hagyni azt az álláspontot,

amelyről közvetlenként jelentek meg; magukat a tényeket kell történelmileg-dialektikusan kezelni. Mint Marx mondja: „A gazdasági viszonyok kész alakja – ahogy az a maga reális egzisztenciájában a felszínen megjelenik, s ezért azokban a képzetekben is tükröződik, amelyek révén ezeket a viszonyokat hordozóik és szereplőik megérteni igyekeznek – egészen különböző attól, valóban fonákja és ellentéte annak, ami e viszonyok belső lényegi, de eltakart mag-alakja (Kerngestalt) s az ennek megfelelő fogalom."[9] Ha tehát a tényeket helyesen akarjuk megragadni, akkor először világosan és pontosan meg kell értenünk reális egzisztenciájuk és belső mag-alakjuk, a róluk alkotott képzetek és fogalmuk közötti különbséget. E megkülönböztetés első előfeltétele a valóban tudományos szemléletnek, amely Marx szerint „fölösleges volna, ha a dolgok megjelenési formája és lényege közvetlenül egybeesnék"[10]. A feladat ezért az, hogy egyrészt kioldjuk a jelenségeket közvetlen adottságformáikból, megtaláljuk azokat a közvetítéseket, amelyek segítségével magjukra, lényegükre vonatkoztathatók, és abban megragadhatók, másrészt pedig eljussunk annak megértéséhez, hogy e jelenségjellegük, látszatjellegük az ő szükségszerű megjelenési formájuk. E forma történelmi lényege következtében szükségszerű, mivel a tőkés társadalom talaján keletkezett. Éppen e kettős meghatározottság, a közvetlen lét egyidejű elismerése és megszüntetése a dialektikus viszony. Éppen itt támasztja a legnagyobb nehézségeket a Tőke belső gondolati felépítése a felületes olvasók számára, azok számára, akik kritikátlan foglyai a tőkés fejlődés gondolati formáinak. Egyrészt ugyanis a kifejtés rendkívüli módon kiélezi minden gazdasági forma tőkés jellegét, olyan gondolati környezetet teremt, amelyben ezek tisztán fejthetik ki hatásukat, mivel a társadalmat az „elmélettel adekvátnak", tehát teljesen kapitalizáltnak, csak tőkésekből és munkásokból állónak tekinti. Másrészt viszont mihelyt e jelenségvilág elméletté látszik kikristályosodni, azonnal puszta látszattá oldja fel az így elért eredményt, fonák viszonyok fonák tükröződésévé, amelyek „csak látszatmozgások tudatos kifejeződései".

Csak ebben az összefüggésben (amelyik a társadalom életének egyes tényeit a történelmi fejlődés mozzanataiként egy totalitásba sorolja be) válik lehetővé a tények megismerése, mint a valóság megismerése. E megismerés a fent jellemzett, egyszerű (a kapitalista világban), tisztán közvetlen, természetes meghatározottságokból indul ki, hogy tőlük a konkrét totalitás megismerése, a valóság gondolati reprodukciója irányába nyomuljon előre. A gondolkodás számára e konkrét totalitás semmiképpen sem közvetlenül adott. „A konkrét azért konkrét – mondja Marx –, mert sok meghatározás összefoglalása, tehát a sokféleségnek egysége." Az idealizmus itt annak a csalódásnak esik áldozatául, hogy a valóságnak ezt a gondolati reprodukcióját összetéveszti a valóság felépítésének folyamatával. „A gondolkodásban ezért mint az összefoglalás folyamata, mint eredmény jelenik meg, nem pedig mint kiindulópont, noha ő maga a valóságos kiindulópont, és ezért egyben a szemlélet és az elképzelés kiindulópontja is."[11] A vulgáris materializmus ezzel szemben – ha Bernsteinnél és másoknál modern öltözékben jelenik is meg – megragad a társadalmi élet közvetlen és egyszerű meghatározottságainak reprodukciójánál. Azt hiszi, különösképpen „egzakt" módon jár el, mikor e meghatározottságokat minden további elemzés, a konkrét totalitásba való szintetizálás nélkül, egyszerűen elfogadja, amikor meghagyja azokat a maguk absztrakt elszigeteltségében, és csak elvont, nem pedig a konkrét totalitásra vonatkoztatott törvényszerűségekkel magyarázza őket. „A nyereség és fogalomnélküliség éppen abban

rejlik – mondja Marx –, hogy a szervesen összetartozót véletlenszerűen vonatkoztatják egymásra, puszta reflexiós összefüggésbe hozzák."[12]

E reflexiós összefüggések nyeresége és fogalomnélkülisége mindenekelőtt abban rejlik, hogy elhomályosítják a tőkés társadalom történelmi, átmeneti jellegét, s ezáltal meghatározásai időtlen, örök, minden társadalmi formában közös kategóriáknak tűnnek. Legrikítóbban ez a vulgáris polgári ökonómiában kerül napvilágra, bár a vulgáris marxizmus is a legjobb úton halad efelé. Az izolált részek reflexiós összefüggése minden emberi társadalom időtlen törvényének tűnik, mihelyt megrendül a dialektikus módszer, és vele együtt a totalitás módszertani uralma az egyes mozzanatok felett; mihelyt az egyes részek nem az egészben találják meg fogalmukat és igazságukat, hanem ehelyett az egészet tudománytalanként eltávolítják a szemléletből, vagy a részek puszta „eszméjévé", „összegévé" degradálják. Marx kijelentése, amely szerint „minden társadalom termelési viszonyai egy egészet alkotnak",[13] éppen a társadalmi viszonyok történelmi megismerésének módszertani kiindulópontja és kulcsa. Az egyes izolált kategóriákat ebben az izoláltságban ugyanis elgondolhatjuk és kezelhetjük is úgy, mint amelyek mindig jelen voltak a társadalmi fejlődésben. (Ha nem találhatók meg egy társadalomban, akkor ez éppen az a „véletlen", amely erősíti a szabályt.) A társadalmi fejlődés szakaszainak valódi különbsége sokkal kevésbé világosan és egyértelműen fejeződik ki az egyes izolált részmozzanatok változásában, mint azokban a változásokban, amelyeken a történelem összefolyamatában betöltött funkciójuk, a társadalom egészére való vonatkozásuk megy keresztül.

3.

E dialektikus totalitásszemlélet, amely látszólag annyira eltávolodik a közvetlen valóságtól, látszólag oly „tudománytalanul" konstruálja a valóságot, valójában a valóság gondolati reprodukciójának és megragadásának egyetlen módszere. A konkrét totalitás tehát a tulajdonképpeni valóságkategória.[14] E felfogás helyessége azonban csak akkor válik majd egészen világossá, ha módszerünk valóságos, anyagi szubsztrátumát, a tőkés társadalmat (a termelőerők és termelési viszonyok benne rejlő antagonizmusával együtt) állítjuk figyelmünk középpontjába. A természettudományok módszere – minden reflexiós tudomány és minden revizionizmus módszertani ideálja – nem ismer anyagában ellentmondásokat és antagonizmusokat. Ha mégis ellentmondás mutatkozik az egyes elméletek között, akkor ez az elért ismeret tökéletlenségének jele. Az egymásnak ellentmondani látszó elméleteknek ezekben az ellentmondásokban korlátaikat kell felismerniök, s ennek megfelelően meg kell az elméleteket változtatni, általánosabb elméletek alá kell rendelni őket; ezekben azután végleg eltűnnek az ellentmondások. A társadalmi valóság vonatkozásában az ellentmondások ezzel szemben nem a valóság tudományos megragadásának tökéletlenségét jelzik, hanem – éspedig szükségszerűen – hozzátartoznak a valóság, a kapitalista társadalom lényegéhez. Megőrizve szüntetjük meg őket az egész megismerése során, anélkül azonban, hogy ezzel ellentmondás voltukat is megszüntetnénk.[x] Ellenkezőleg: szükségszerű ellentmondásokként, a tőkés termelési rend antagonisztikus alapjaként ragadjuk meg őket. Ha az elmélet, mint a totalitás megismerése, utat mutat az ellentmondások leküzdése, megszüntetése

felé, akkor ezt úgy teszi, hogy felmutatja a társadalom fejlődési folyamatának azokat a reális tendenciáit, amelyek hivatottak arra, hogy a társadalmi fejlődés folyamán valóságosan megszüntessék az ellentmondásokat a társadalmi valóságon belül.

E nézőpontból a dialektikus és „kritikai" (vagy vulgármaterialista, machista stb.) módszer ellentéte is társadalmi probléma. A természettudományok megismerési ideálja, amely a természetre alkalmazva csupán a tudomány haladását segíti elő, a társadalmi fejlődésre alkalmazva a burzsoázia ideológiai fegyvereként jelenik meg. A burzsoázia számára életkérdés, hogy egyfelől saját termelési rendjét úgy fogja fel, mint amelyet időtlenül érvényes kategóriák alakítanak (amelynek örökös fennállását tehát a természet és az ész örök törvényei garantálják), másfelől pedig, hogy az elkerülhetetlenül felszínre törő ellentmondásokat ne termelési rendje lényegéhez tartozó, hanem pusztán felületi jelenségekként értékelje. Ebből az ideológiai szükségletből született a klasszikus gazdaságtan módszere, a gazdaságtan mint tudomány azonban korlátját is a társadalmi valóság e struktúrájában, a kapitalista termelés antagonisztikus jellegében találja meg. Ha egy olyan gondolkodó, mint Ricardo, tagadja „annak szükségességét, hogy a piac bővüljön a termelés bővülésével és a tőke növekedésével", akkor ezt azért teszi (pszichológiailag természetsen nem tudatosan), hogy ne kelljen elismernie a válságok szükségszerűségét – amiben a legnyersebben kerül napvilágra a tőkés termelés antagonisztikus jellege –, azt a tényt, hogy „a polgári termelési mód a termelőerők szabad kifejlődésére nézve korlátot zár magába"[15]. Ami itt még jóhiszemű tévedés, az a vulgáris ökonómiában a polgári társadalom tudatosan hazug apológiájává változik. Akarva, nem akarva, hasonló eredményekre jut a vulgáris marxizmus is, mikor vagy következetesen el akarja távolítani a dialektikus módszert a proletártudományból, vagy legalábbis „kritikailag" finomítani igyekszik. A leginkább groteszk módon talán Max Adler, aki kritikailag el akarja választani a dialektkát mint módszert, mint a gondolkodás mozgását a lét dialektikájától, mint metafizikától; a „kritika" csúcspontján arra az eredményre jut, hogy élesen megkülönbözteti mindkettőtől a dialektikát, mint a „pozitív tudomány egy darabját", amelyre „főleg akkor gondolnak, amikor a marxizmusban meglevő reális dialektikáról beszélnek". E dialektika, amelyet inkább „antagonizmus"-nak kellene nevezni, „egyszerűen egy meglevő ellentétet állapít meg az egyén önérdeke és azok között a társadalmi formák között, amelyekhez az egyén kötődik"[16]. Ezzel először is az osztályharcokban kifejeződő objektív gazdasági antagonizmust egyén és társadalom konfliktusává súlytalanítja; ebből kiindulva a tőkés társadalomnak sem keletkezését, sem problematikus jellegét, sem pedig hanyatlását nem lehet szükségszerűként megragadni: az eredmény akarva, akaratlanul is egy kantiánus történetfilozófia. Másodszor, a polgári társadalom struktúrája itt is a társadalom általános formájaként rögzödik. A reális „dialektika vagy inkább antagonizmus" Max Adler által említett középponti problémája ugyanis nem más, mint azon tipikus formák egyike, amelyekben a tőkés társadalom antagonisztikus jellege fejeződik ki ideologikusan. A dolog lényegén mit sem változtat, hogy a gazdasági bázisból vagy az ideológiai képződményekből kiindulva, naiv-elfogulatlan vagy pedig kritikai-kifinomult módon történik-e a kapitalizmusnak ez az örökkétevése.

A dialektikus módszer elvetésével vagy elkenésével együtt a történelem megismerhetősége is elvész tehát. Ezzel nem akarjuk azt állítani, hogy egyes személyiségek vagy korok nem voltak képesek dialektikus módszer nélkül is a történelem

többé-kevésbé pontos leírására. Sokkal inkább arról van szó, hogy ily módon lehetetlenné válik a történelem mint egységes folyamat megragadása. (E lehetetlenség a polgári tudományban egyfelől a Comte és Spencer féle absztrakt szociológiai történelemkonstrukciókban mutatkozik meg; ezek belső ellentmondásait meggyőzően mutatta ki a modern polgári történelemelmélet, elsősorban Rickert; másfelől viszont egy „történetfilozófia" követelésének formájában, amelynek a történelmi valósághoz való viszonya ismét csak módszertanilag megoldhatatlan problémaként jelentkezik.) A történelem egy részének és a történelemnek mint egységes folyamatnak a leírása közti ellentét nem terjedelmi kérdés, tehát nem a különös és egyetemes történelem különbsége, hanem módszertani ellentét, a nézőpontok ellentéte. A történelmi folyamat egységes megragadásának kérdése minden egyes korszak, minden egyes részterület stb. tárgyalása során felmerül. Itt mutatkozik meg a dialektikus totalitásszemlélet döntő jelentősége. Teljesen lehetséges ugyanis, hogy valaki lényegében egészen helyesen megismer és leír egy történelmi eseményt, anélkül hogy képes lenne megragadni azt, hogy mi valójában, az őt tartalmazó történelmi egészben betöltött valódi funkciója alapján ez az esemény; anélkül tehát, hogy a történelmi folyamat egységében ragadná meg azt. Nagyon jellemző példa erre Sismondi állásfoglalása a válságok kérdésében.[17] Sismondi végső soron ott vallott kudarcot, hogy bár helyesen ismerte fel mind a termelés, mind az elosztás immanens fejlődéstendenciáit, ezeket azonban – éles szemű kapitalizmuskritikája ellenére a kapitalista tárgyiságformák rabja lévén – egymástól független mozgási komplexusokként kellett felfognia, nem értve meg, hogy „az elosztási forma csak a termelési forma sub alia specie". Így ugyanaz a sors érte utol, amely Proudhon hamis dialektikáját is: „a társadalom különböző tagjait megannyi különálló társadalommá" változtatja.[18]

A totalitás kategóriája tehát – ismételjük – semmiképpen sem oldja fel mozzanatait egy megkülönböztetés nélküli egységben, azonosságban. Önállóságuk megjelenési formája, az az öntörvényűségük, amellyel a tőkés termelési rendben rendelkeznek, csak annyiban bizonyul puszta látszatnak, hogy a totalitásban dialektikus-dinamikus kapcsolatba kerülnek egymással, hogy egy dialektikus-dinamikus egész ugyancsak dialektikus-dinamikus mozzanataiként ragadjuk meg őket. „Az eredmény, amelyre jutunk – mondja Marx –, nem az, hogy termelés, elosztás, csere, fogyasztás azonosak, hanem, hogy valamennyien egy totalitás tagjai, különbségek egy egységen belül... Meghatározott termelés tehát meghatározott fogyasztást, elosztás, cserét határoz meg, s e különböző mozzanatok egymáshoz való, meghatározott viszonyát... A különböző mozzanatok között kölcsönhatás történik. Minden szerves egésznél ez az eset."[19]

Nem rekedhetünk meg azonban a kölcsönhatás kategóriájánál sem. Ha a kölcsönhatást két, különben változatlan tárgy között, pusztán kölcsönös kauzális hatásnak tekintjük, akkor egyetlen lépéssel sem kerültünk közelebb a társadalmi valóság megismeréséhez, mint a vulgáris materializmus egyértelmű kauzális sorai (vagy akár a machizmus funkcionális kapcsolatai). Akkor is kölcsönhatásról van szó, ha mondjuk, egy álló biliárdgolyót eltalál egy mozgó; az első golyó mozgásba jön, a második az összeütközés következtében eltér eredeti irányától stb. Az itt említett kölcsönhatásnak túl kell mennie azon, amikor különben változatlan objektumok kölcsönösen befolyásolják egymást. Éppen az egészhez való viszony vezet tovább; az egészhez való viszony lesz az a meghatározottság, amely meghatározza a megismerés minden objektumának tárgyiságformáját; minden lényeges és a

megismerés számára releváns változás ezért az egészhez való viszony változásaként, s ezáltal magának a tárgyiságformának a változásaként fejeződik ki.[20] Marx műveinek számtalan helyén mondja ki világosan e gondolatot. Most csak az egyik legismertebb helyet idézem: „A néger – néger. Csak meghatározott viszonyok között lesz rabszolgává. Egy gyapotfonó gép – gép, amellyel gyapotot fonnak. Csak meghatározott viszonyok között lesz tőkévé. Ha ezekből a viszonyokból kiszakítjuk, éppoly kevéssé tőke, ahogy az arany önmagában véve nem pénz, vagy a cukor nem a cukor ára."[21] Minden egymással szakadatlan dialektikus kölcsönhatásban álló társadalmi jelenség tárgyiságformáinak ez a szünet nélküli változása, egy tárgy megismerhetőségének létrejötte azon meghatározott totalitásban betöltött funkciója alapján, melyben szerepet játszik, képessé teszi a dialektikus totalitásszemléletet – és egyedül azt! – a valóság társadalmi történésként való megragadására. Csak itt oldódnak fel a kapitalista termelés által szükségszerűnek elimert látszattá, de mégiscsak látszattá. Reflexiós összefüggéseik, „törvényszerűségeik" (amelyek szükségszerűen születnek e talajon, de elrejtik a tárgyak valódi összefüggéseit) a tőkés termelési rend ágensei szükségszerű képzeteinek bizonyulnak. A megismerés tárgyai tehát; az a tárgy azonban, amely bennük és rajtuk keresztül megismerhető, nem maga a tőkés termelési rend, hanem a benne uralkodó osztály ideológiája.

Csak e lepel fellebbentése teszi lehetővé a történelmi megismerést. A fetisisztikus tárgyiságformák reflexiós meghatározásainak ugyanis éppen az a funkciójuk, hogy történelemfeletti lényegekként láttassák a tőkés társadalom jelenségeit. Egy jelenség valódi tárgyiságának megismerése, valamint történelmi jellegének és a társadalmi egészben játszott valódi funkciójának megismerése tehát a megismerés egy és oszthatatlan részét képezik. Ezt az egységet szakítja szét a látszattudományos szemléletmód. Így például az állandó és változó tőke közti – a gazdaságtan számára alapvető – különbség megismerését csak a dialektikus módszer tette lehetővé; a klasszikus gazdaságtan nem jutott túl az álló- és forgótőke közti különbségtételen. Ez semmiképpen sem véletlen. „A változó tőke tehát csak különös történelmi megjelenési formája a létfenntartási eszköz-alapnak vagy a munkaalapnak, amelyre a munkásnak önmaga fenntartásához és újratermeléséhez szüksége van, és amelyet a társadalmi termelés valamennyi rendszerében mindig önmagának kell termelnie és újratermelnie. A munkaalap csak azért áramlik állandóan a munkáshoz munkája fizetési eszközeinek formájában, mert saját terméke állandóan eltávolodik tőle tőke formájában... A termék áruformája és az áru pénzformája elkendőzi ezt az ügyletet."[22]

A fetisisztikus látszatnak ez a valóságot elleplező funkciója, mely a tőkés társadalom minden jelenségét érinti, nemcsak e társadalom történelmi tehát átmeneti jellegét takarja el. Helyesebben: ez az elleplezés csak azért lehetséges, mert mindazok a tárgyiságformák, amelyekben a tőkés társadalomban élő emberek számára környezetük – szükségképpen – közvetlenül megjelenik (elsősorban az ökonómiai kategóriák), eltakarják saját lényegüket, nem úgy jelennek meg, mint az emberek közötti kapcsolatok kategóriái; dolgoknak és dolgok közti kapcsolatoknak tűnnek. Ezért a dialektikus módszernek a kategóriák örökkévalóságának látszatával együtt dologiságuk látszatát is le kell lepleznie, hogy szabaddá tegye az utat a valóság megismerése számára. „A gazdaságtan – mondja Engels Marxnak A politikai gazdaságtan bírálata című műve elemzésekor – nem dolgokkal foglalkozik, hanem személyek és végső soron osztályok közötti viszonyokkal; ezek a

viszonyok azonban mindig dolgokhoz vannak kötve, és dolgokként jelennek meg".[23] Csak ezzel a megismeréssel bizonyul a dialektikus módszer totalitás-szemlélete a társadalmi történés valóságos megismerésének. A részeknek az egészhez való dialektikus viszonya még pusztán módszertani, gondolati meghatározottságnak tűnhetett, amelyben éppoly kevéssé léptek elő a társadalmi valóságot valóban konstituáló kategóriák, mint a polgári gazdaságtan reflexiós meghatározásaiban; a dialektikus szemlélet magasabbrendűsége ez utóbbi felett tehát tisztán módszertani jelentőségű lehetne. A különbség azonban sokkal mélyebb és sokkal inkább elvi jelentőségű. Azáltal ugyanis, hogy minden gazdasági kategóriában a társadalmi fejlődés meghatározott szakaszán fennálló meghatározott emberi viszonyok jutnak kifejeződésre, tudatosodnak, és tesznek szert fogalmi formára, megragadható és csakis ezáltal ragadható meg az emberi társadalom mozgása a maga belső törvényszerűségeiben, mint maguknak az embereknek és egyszersmind a viszonyaikból keletezett, de ellenőrzésük alól kiszabadult erőknek a terméke. A gazdasági kategóriák tehát kettős értelemben dialektikusak-dinamikusak. Élő kölcsönhatásban állanak egymással mint „tiszta" gazdasági kategóriák, és hozzásegítenek a társadalmi fejlődés mindenkori időbeli keresztmetszetének megismeréséhez. Amennyiben azonban emberi viszonyokból jöttek létre, az emberi viszonyok átalakulási folyamatában működnek, a hatékonyságuk valóságos szubsztrátumával való kölcsönhatásukban magának a fejlődésnek a menete válik láthatóvá. Azaz, egy meghatározott gazdasági totalitás (melynek megismerése a tudomány feladata) termelése és újratermelése szükségképpen, a „tiszta" ökonómiát mindenképpen túlhaladva, transzcendens erők segítségét azonban nem véve igénybe, egy meghatározott társadalmi totalitás termelési és újratermelési folyamatába csap át. Marx gyakran világosan és élesen mutat rá a dialektikus megismerésnek erre a sajátosságára. Így például: „A tőkés termelési folyamat összefüggésében, vagyis újratermelési folyamatként tekintve, tehát nemcsak árut, nemcsak értéktöbbletet termel, hanem termeli és újratermeli magát a tőkeviszonyt, az egyik oldalon a tőkést, a másikon a bérmunkást."[24]

4.

Ez az önmagát-tételezés, önmagát-termelés és újratermelés azonban éppen a valóság. Ezt már Hegel is világosan felismerte, és Marxszal rokon, bár még túlzottan elvont, önmagát is félreértő, és így könnyen félreértésekre vezető formában fejezte ki. „Ami valóságos, az önmagában szükségszerű" – mondja Jogfilozófiá-jában.[25] „A szükségszerűség abban rejlik, hogy az egész kifejeződik a fogalmi különbségekben, ez viszont szilárd és kitartó meghatározottságot kölcsönöz, amely azonban nem holt szilárdság, hanem megszűnésében teremti újjá magát." Éppen itt azonban, ahol a valóságproblémában, az elmélet funkciójában – a valóság önmegismerése – világosan kifejeződik a történelmi materializmus és a hegeli filozófia mélyen gyökerező rokonsága, ha röviden is, de utalnunk kell a kettőjük között meglevő, nem kevésbé jelentős választóvonalra is. E választóvonal éppen a valóság, a történelmi folyamat egységének problémája. Marx Hegelnek (Kant és Fichte szintjére visszaeső követőinek pedig még inkább) azt veti a szemére, hogy nem tudta valóban leküzdeni gondolkodás és lét, elmélet és gyakorlat, szubjektum és

objektum dualizmusát: hogy dialektikája, mint a történelmi folyamat belső valóságos dialektikája, puszta látszat; hogy éppen a döntő ponton nem megy túl Kanton; hogy nála a megismerés csak az – önmagában a lényegtől idegen – anyagról való megismerés, és nem ennek az anyagnak, az emberi társadalomnak az önmegismerése. „Már Hegelnél – így szólnak e kritikai döntő jelentőségű mondatai – a történelem abszolút szellemének a tömeg az anyaga, megfelelő kifejezése pedig csak a filozófia. A filozófus azonban csak mint szerv jelenik meg, amelyben a történelmet csináló abszolút szellem a mozgás lezajlása után utólag önmaga tudatára jut. Erre az utólagos tudatra redukálódik a filozófus része a történelemben, hiszen a valóságos mozgást az abszolút szellem tudattalanul viszi végbe. A filozófus tehát post festum érkezik." Hegel tehát „az abszolút szellemmel mint abszolút szellemmel csak látszatra csináltatja a történelmet. Minthogy ugyanis az abszolút szellem csak post festum, a filozófusban jut tudatra, mint teremtő világszellem, ezért történelemcsinálása csak a tudatban, a filozófus véleményében és elképzelésében, csak a spekulatív képzelődésben létezik."[26] A fiatal Marx kritikai tevékenysége végérvényesen leszámolt a hegelianizmusnak e fogalmi mitológiájával.

Nem véletlen azonban, hogy az a filozófia, mellyel szemben Marx az „önmegértés" felé haladt, a hegelianizmus Kant irányába vezető meghátrálása volt; e mozgalom Hegel filozófiájának homályos pontjait és belső bizonytalanságait arra használta fel, hogy kiirtsa a módszer forradalmi elemeit, s ezzel a korabeli Németország egységesen reakciós filozófiájával összhangba hozza a reakciós tartalmakat, a reakciós fogalommitológiát, gondolkodás és lét kontemplatív kettősségének maradványait. Amikor Marx a hegeli módszer előremutató részét, a dialektikát, a valóság megismeréseként fogja fel, akkor nemcsak élesen elhatárolja magát Hegel követőitől, hanem magát a hegeli filozófiát is kettéhasítja. Rendkívüli következetességgel élezi ki a hegeli filozófiában rejlő történelmi tendenciát; amikor konkrétan megmutatja és módszertanilag gyümölcsözővé teszi a történelmi fejlődés reális szubsztrátumát, a társadalom és a társadalmasult ember minden egyes fenomenonját radikálisan történelmi problémává változtatja. A hegeli filozófiát éppen azzal a mércével méri, és találja könnyűnek, amelyet maga Hegel fedezett fel, és tett módszertani követelménnyé. Az „örök értékek" mitológiai jellegű maradványai (melyeket Marx eltávolított a dialektikából) alapjában a reflexiós filozófiának ugyanazt a szintjét jeletik, amely ellen Hegel egész életében heves és elkeseredett harcot folytatott, amellyel szemben felvonultatta egész filozófiai módszerét, a folyamatot és a konkrét totalitást, a dialektikát és a történelmet. Marx Hegel-kritikája tehát közvetlen folytatása Hegel Kant és Fichte felett gyakorolt kritikájának.[27] Marx dialektikus módszere így konkrét végigvitele mindannak, amire maga Hegel is törekedett, amit azonban konkrétan nem volt képes elérni. A megírt hegeli rendszer holt tetemét viszont a filológusok és rendszergyártók prédájául hagyta.

A választóvonal azonban a válóság. Hegel nem volt képes a történelem valódi hajtóerőinek megragadására. Részben azért, mert rendszere keletkezésének idején ezek az erők még nem voltak elég világosak és átláthatók. Ezért kénytelen volt a népeket és tudatukat (amelynek reális szubsztrátumát a maga nem egységes voltában Hegel nem veszi észre, és így „népszellemmé" mitologizálja) tekinteni a történelmi fejlődés tulajdonképpeni hordozóinak. Másrészt viszont azért sem ismerhette fel ezeket az erőket, mert ellenkező irányú erőfeszítései ellenére maga is rabja maradt a platonikus-kantiánus szemléletmódnak, gondolkodás és lét, forma

és anyag kettősségének. Ha ő fedezte is fel tulajdonképpen a konkrét totalitás jelentőségét, ha gondolkodásában állandóan mindenfajta elvontság meghaladására törekedett is, mégis számára – valódi platonikus módon – az anyaghoz a „meghatározottság szégyenfoltja" tapad. Ezek az egymással ellentétes, egymás ellen harcoló tendenciák nem juthattak el rendszerében a gondolati tisztázás szintjére. Gyakran közvetítetlenül, ellentmondásosan és kiegyenlítetlenül állnak egymás mellett és végső (látszólagos) kiegyenlítődésük, amelyet magában a rendszerben találnak meg, ennek megfelelően sokkal inkább a múlt, mint a jövő felé fordul.[28] Nem csoda, hogy a polgári tudomány már nagyon korán a hegeli filozófiának éppen ezeket az oldalait tartotta lényegesnek, ezeket emelte ki, és fejlesztette tovább. Ezáltal azonban gondolkodásának forradalmi magva még a marxisták számára is csknem teljes homályban maradt.

A fogalmi mitológia mindig annak gondolati kifejeződése, hogy az emberek nem értik létük egy olyan alapvető tényét, amelynek következményeivel szemben védtelenek. A tárgyba való behatolásra való képtelenség gondolatilag olyan transzcendens mozgatóerőkben fejeződik ki, amelyek mitológiai módon építik fel és alakítják ki a valóságot, a tárgyak közötti viszonyokat, az embereknek a tárgyakhoz való viszonyát és e viszonyok történelmi változásait. Mikor Marx és Engels felismerték, hogy „a történelemben végső fokon a való élet termelése és újratermelése a meghatározó mozzanat",[29] akkor először jött létre egy olyan álláspont, amelyről lehetségessé vált a minden mitológiával való leszámolás. Hegel abszolút szelleme az utolsó volt e nagyszabású mitológiai formák között, olyan forma, amelyben már az egész és annak mozgása – ha saját valódi lényegéről nem is tudva – jutott kifejeződésre. Mikor a történelmi materializmusban az ész (amely „mindig létezett, csak nem mindig ésszerű formában"[30]) – igazi szubsztrátumának, annak az alapnak megtalálása révén, amelyből kiindulva az emberi élet valóban tudatossá válik önmaga számára – megtalálta ésszerű formáját, akkor, ha tanításának megsemmisítése árán is, de Hegel történetfilozófiája valósult meg. A természettel ellentétben – hangsúlyozza Hegel –, amelyben „a változás körforgás, az azonosnak ismétlődése", a történelem változása „nem csupán a felszínen, hanem a fogalomban megy végbe. A fogalom maga helyesbedik."[31]

5.

A dialektikus materializmus kiindulópontja, amely szerint „nem az emberek tudata az, amely létüket, hanem megfordítva, társadalmi létük az, amely tudatukat meghatározza",[32] csak ebben az összefüggésben mutathat túl a puszta elméleten, és válhat gyakorlati kérdéssé. Csak ezen a ponton, ahol a lét magva társadalmi történésnek bizonyul, jelenhet meg e lét az emberi tevékenység eddig persze tudattalan termékeként, e tevénység viszont a lét átalakulásának döntő jelentőségű elemeként. A tisztán természeti viszonyok vagy a természeti viszonyokká misztifikált társadalmi formák olyan merev, kész és lényegében változatlan adottságokként állnak szemben az emberrel, melyeknek tárgyi struktúráját legjobb esetben is csk megismerheti, átalakítására azonban sohasem képes. A lét e felfogása viszont a praxis lehetőségét az egyéni tudatba utalja. A praxis az izolált egyén tevékenységformájává, etikává válik. Ezen a ponton vall kudarcot Feuerbachnak az a kísérlete,

hogy meghaladja Hegelt; éppúgy, mint a német idealizmus és sokkal inkább, mint Hegel megragadt a „polgári társadalom" elszigetelt egyénénél.

Marxnak az a követelése, hogy az „érzékiséget", a tárgyat, a valóságot, emberi, érzéki tevékenységként kell megragadni,[33] azt jelenti, hogy az emberben tudatosodik saját társadalmisága s az, hogy a társadalmi-történelmi történésnek egyszerre szubjektuma és objektuma is. A feudális társadalom emberében nem tudatosulhatott saját társadalmisága, mivel társadalmi viszonyai még erőteljesen természetadta jellegűek voltak, mivel a társadalom egésze nem volt egységesen megszervezve (a meglevő egység nem fogta még át az emberek összes viszonyait), s így a tudatban nem a valóságként (az összes valóságaként) tükröződött. (Nem ide tartozik a feudális társadalom felépítésének és egységének kérdése.) A polgári társadalom végrehajtja a társadalom e társadalmasodási folyamatát. A kapitalizmus szétzúzza mind az egyes országok és területek közötti jogi válaszfalakat. Az összes ember formális egyenlőségének világában egyre inkább eltűnnek azok a gazdasági viszonyok, amelyek közvetlenül szabályozták az ember és természet közti anyagcserét. Az ember a szó valódi értelmében társadalmi lénnyé válik. A társadalom pedig a valósággá (az ember valóságává).

Ily módon a társadalom mint valóság megismerése csak a kapitalizmus, a polgári társadalom talaján válik lehetővé. Az az osztály azonban – a burzsoázia –, amely e változás történelmi hordozójaként lép fel, még tudattalanul tölti be ezt a funkciót; második, a feudalizmusénál azonban léleknélkülibb, áttekinthetetlenebb természetként állnak szembe vele azok a társadalmi hatalmak, amelyeket felszabadított, és amelyek a maguk részéről uralomra juttatták.[34] Csak a proletariátus fellépésével válik befejezetté a társadalmi valóság megismerése. Éppen azért következik ez be, mert a proletariátus osztályálláspontja az a pont, amelyből láthatóvá válik a társadalom egésze. A történelmi materializmus azért lehet egyszerre a „proletariátus felszabadulásának feltételeiről" és a társadalmi fejlődés összfolyamatának valóságáról szóló tan, mert a proletariátus számára létszükséglet és létkérdés az, hogy a lehető legteljesebben tisztában legyen saját osztályhelyzetével; mert osztályhelyzete csak az egész társadalom megismerésével együtt érthető meg, mert cselekedeteinek elengedhetetlen előfeltétele ez a megismerés. Elmélet és gyakorlat egysége tehát csak a proletariátus történelmi-társadalmi helyzetének másik oldala; álláspontjából kiindulva egybeesik önmaga és a totalitás megismerése, saját megismerésének egyszerre szubjektuma és objektuma is.

Az emberi fejlődés egy magasabb szintre emelésére való elhivatottság ugyanis – mint ezt Hegel (még a népekkel kapcsolatban) helyesen megjegyezte, azon alapszik, hogy „a fejlődésnek e szakaszai közvetlen, természetes elvekként vannak jelen", és arra a népre (tehát arra az osztályra) „hárul ennek megvalósítása... amely e mozzanattal, mint természetes elvvel rendelkezik".[35] E gondolatot egészen világosan konkretizálja Marx a társadalmi fejlődéssel kapcsolatban: „Ha a szocialista írók ilyen világtörténelmi szerepet tulajdonítanak a proletariátusnak, ezt semmiképpen sem azért teszik, mert... a proletárokat isteneknek tartják. Éppen fordítva. Mivel a kialakult proletariátusban gyakorlatilag kiteljesedett a minden emberiességtől, még az emberiesség látszatától való elvonatkoztatás is, mivel a proletariátus életfeltételeiben a legembertelenebbé kicsúcsosodott formájukban összpontosultak a mai társadalom összes életfeltételei, mivel az ember a proletariátusban elvesztette önmagát, de egyúttal nemcsak hogy megnyerte e veszteség elméleti tudatát, hanem a többé el nem hárítható, többé nem szépíthető, abszolúte parancso-

ló szükség – a szükségszerűség gyakorlati kifejezése – közvetlenül fellázadásra is kényszeríti ez ellen az embertelenség ellen, ezért lehet és kell hogy a proletariátus felszabadítsa önmagát. De nem szabadíthatja föl önmagát anélkül, hogy meg ne szüntetné saját életfeltételeit. Nem szüntetheti meg saját életfeltételeit anélkül, hogy meg ne szüntetné a mai társadalom összes embertelen életfeltételeit, amelyek az ő helyzetében összpontosulnak."[36] A történelmi materializmus módszertani lényege tehát nem választható el a proletariátus „gyakorlati-kritikai tevékenységétől"; mindkettő ugyanazon társadalmi fejlődési folyamat mozzanata. Ezért a dialektikus módszer által nyújtott valóságmegismerés sem választható el a proletariátus osztályálláspontjától. Az az ausztromarxista kérdésfeltevés, amely a marxizmus „tiszta" tudományát le akarja választani a szocializmusról,[37] minden ilyen kérdéshez hasonlóan látszatprobléma. A marxista módszer, a materialista dialektika, mint a valóság megismerése, ugyanis csak a proletariátus osztályálláspontjáról, harci álláspontjáról nyerhető. Ennek az álláspontnak az elhagyása a történelmi materializmus elhagyására vezet, elérése viszont közvetlen kapcsolatot teremt a proletariátus harcával.

Az a tény, hogy a történelmi materializmus a proletariátus „közvetlen, természetes" életelvéből nő ki, hogy a valóság totális megismerése csak osztályálláspontjáról lehetséges, semmiképpen sem jelenti, hogy most már a proletariátus mint osztály (az egyes proletárokról nem is beszélve) közvetlenül és természetes módon rendelkezne e megismeréssel vagy akár csak az e megismerésre irányuló módszertani beállítottsággal. Ellenkezőleg: a proletariátus mindenképpen a totális társadalmi valóság e megismerésének megismerő szubjektuma. Nem a kanti módszer értelmében vett megismerő szubjektum azonban; szubjektum volta tehát nem azt jelenti, hogy sohasem válhat objektummá. Nem a folyamat kívül álló megfigyelője. A proletariátus nem pusztán e totalitás cselekvő és szenvedő része; megismerésének létrejötte és fejlődése, valamint osztályként való létrejötte és fejlődése a történelem folyamán ugyanazon valóságos folyamat két oldala. Nemcsak arról van szó, hogy maga az osztály a közvetlen, kétségbeesett védekezés (egészen nyers formaként a géprombolást említjük itt, mint kezdeti példát) spontán, tudattalan cselekedeteiből kiindulva, csak fokozatosan, állandó társadalmi harcok közepette „alakítja magát osztállyá". A társadalmi valóságról, saját osztályhelyzetéről, az ebből eredő történelmi hivatásáról kialakított tudata, a materialista történetfelfogás módszere ugyanezen fejlődési folyamat (melyet a történelemben először a történelmi materializmus ismer meg adekvátan, a maga valóságában) termékei.

A marxista módszer lehetősége így éppen úgy az osztályharc terméke, mint bármely más politikai vagy gazdasági eredmény. A proletariátus fejlődése is a társadalom – általa először megismert – történetének belső struktúráját tükrözi. „Ezért eredménye állandóan előfeltételének látszik, ugyanúgy, ahogy előfeltételei – eredményeinek tűnnek."[38] A totalitás módszertani nézőpontja – amelyet a valóság megismerésének középponti problémájaként, előfeltételeként ismertünk meg – kettős értelemben is a történelem terméke. Először is csak a társadalmi fejlődés meghatározott szintjén, csak a proletariátust létrehozó gazdasági fejlődésnek, magának a proletaritáusnak a keletkezése által, a társadalmi valóság megismerése szubjektumának és objektumának ilyen átformálódása révén jön létre egyáltalán a történelmi materializmusnak mint megismerésnek formális, objektív lehetősége. Másodszor, csak magának a proletariátusnak a fejlődése során vált ez a formális lehetőség reális lehetőséggé. Annak lehetősége ugyanis, hogy a történelmi

folyamat értelmét mint a folyamatban immanensen benne rejlőt fogjuk fel, s ne vonatkoztassuk többé transzcendens, mitologizáló vagy etikai értelmezőként egy önmagában értelem nélküli anyagra, előfeltételezi, hogy a proletariátus rendkívül fejlett tudattal rendelkezik saját helyzetéről, hogy maga ez a proletariátus is – viszonylag – fejlett, előfeltételez tehát egy hosszú, megelőző fejlődést. Ez, az utópiától a valóság megismerése felé vezető út; a munkásmozgalom első nagy gondolkodóinak transzcendens célkitűzéseitől az 1871-es kommün tisztánlátásáig vezető út; annak felismerése, hogy a munkásosztálynak „nincsenek megvalósítandó ideáljai", hanem „csak az új társadalom elemeit kell kiszabadítania"; ez a „tőkével szembeni" osztálytól az „önmaga számára való" osztály felé vezető út.[39]

Ebből a perspektívából mozgalom és végcél revizionista szétválasztása a munkásmozgalom legkezdetlegesebb szintjére való visszaesésnek mutatkozik. A végcél ugyanis nem állapot, amely a mozgalom végén, attól függetlenül, a megtett úttól függetlenül, „a jövő államaként" várakozik a proletariátusra; nem állapot, amelyet a mindennapi harcok során ezért nyugodtan el lehet felejteni, és legfeljebb csak mint felemelő mozzanatot kell hangsúlyozni vasárnapi prédikációként a mindennapok gondjainak ellensúlyozásaképpen. Nem a „valóságos" folyamathoz regulatív módon hozzárendelt „követelmény" vagy „idea". A végcél sokkal inkább az egészhez való viszony (a társadalom mint folyamat egészéhez); e viszonyon keresztül tesz szert forradalmi értelemre a harc minden egyes mozzanata. Olyan viszony ez, amely benne rejlik minden egyes mozzanatnak éppen ebben az egyszerű és józan mindennapiságában, amely azonban csak a tudatossá válás útján válik valóságossá. A tudatossá válás az egészhez való viszony megvilágosulása által valóságot kölcsönöz a mindennapi harc mozzanatának, a puszta tényszerűségből, egzisztenciából valósággá változtatja azt. Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy minden olyan törekvés, amely minden, a kapitalita léttel való kapcsolatból származó „bemocskolódástól" tisztán akarja megőrizni a „végcélt" vagy a proletariátus „lényegét", végső soron éppígy eltávolodik a valóság megragadásától, a „gyakorlati-kritikai tevékenységtől", éppúgy visszaesik szubjektum és objektum, elmélet és gyakorlat utópikus dualitásába, mint a revizionizmus.[40]

Minden ilyen dualista felfogás gyakorlati vezsélyei abban mutatkoznak, hogy elvész a cselekvések számára irányadó mozzanat. Mihelyt ugyanis elhagyjuk a valóságnak azt a talaját, amelyet csak a dialektikus materializmus segítségével hódítottunk meg (amelyet azonban újra és újra meg kell hódítanunk), mihelyt megállunk az egzisztencia, a csupasz és nyers empíria „természetes" talaján, merev és egymástól átmenetek nélkül elválasztott elvekkét áll szemben egymással a cselekvés szubjektuma és a „tényeknek" az a környezete, amelyben cselekvésének le kell játszódnia. Éppúgy nem lehet azonban a tények objektív tárgyi összefüggésére rákényszeríteni a szubjektív akaratot, kívánságot vagy elhatározást, mint ahogy a tényekben sem található irányadó mozzanat a cselekvés számára. Sohasem volt és nem is lesz olyan szituáció, amelyben a „tények" egyértelműen szólnának a cselekvés egy meghatározott iránya mellett vagy ellen. Minél lelkiismeretesebben vizsgáljuk a tényeket – elszigeteltségükben, tehát reflexiós összefüggéseikben –, annál kevésbé egyrtelműen mutatnak egyetlen irányba. Magától értetődik, hogy a csupán szubjektív elhatározás viszont megtörik a fel nem fogott és automatikusan „törvényszerűen" ható tények súlyán. A dialektikus módszer valóságszemlélete éppen a cselekvés problémájával kapcsolatban jelenik meg az egyetlen olyan módszerként, amelyik a cselekedetek számára irányt mutat. Mikor fejlődésének

meghatározott szakaszán a proletariátus objektíve és szubjektíve megismeri önmagát, akkor ez egyben a társadalmi fejlődés addig elért szintjének megismerése is. A valóságösszefüggésben, mikor minden részmozzanatot a benne rejlő, csak még nem kellőképpen tisztázott, a totalitásba lenyúló gyökereire vonatkoztatunk, megszűnik az így megragadott tények idegensége; láthatóvá válnak bennük azok a tendenciák, amelyek a valóság középpontja felé (arra, amit végcélnak szoktak nevezni) törekednek. Ha azonban ez a végcél nem elvont eszményként áll szemben a folyamattal, hanem az igazság és valóság mozzanataként, a mindenkori elért szint konkrét értelmeként benne rejlik az egyes mozzanatban, akkor megismerése éppen annak az iránynak a megismerése, amely felé (tudattalanul) az egészre irányuló tendenciák előretörek; ez az az irány, amely éppen az adott pillanatban helyes cselekvést – az összfolyamat, a proletariátus felszabadítása álláspontjáról és érdekében – konkrétan meghatározni hivatott.

A társadalmi fejlődés azonban állandóan növeli a részmozzanat és az egész közti feszültséget. Éppen azért, mert a valóság immanens értelme egyre erősebben sugárzik ki belőle, a történésnek a mindennapiságban egyre mélyebben gyökerező értelme a totalitást a jelenség tér-időbeli mozzanatiságára hozza le. A tudat útja a történelmi folyamatban nem válik kiegyenlítettebbé, ellenkezőleg, egyre nehezebb és felelősségteljesebb lesz. Ezért az ortodox marxizmusnak az a funkciója, hogy meghaladja az utópizmust és revizionizmust, nem a hamis tendenciák egyszer s mindenkorra történő elintézését jelenti, hanem folyton megújuló küzdelmet a polgári szemlélet formáinak a proletariátus gondolkodására gyakorolt, csábító hatása ellen. Ez az ortodoxia nem a hagyományok védlemezője; éberen hirdeti a jelen pillanatnak és az ebből adódó feladatoknak a történelmi folyamat totalitásával való kapcsolatát. Ezért változatlanul érvényesek a Kommunista Kiáltvány szavai az ortodoxiának és hordozóinak, a kommunistáknak a feladatairól: „A kommunisták a többi proletárpárttól csak abban különböznek, hogy egyrészt a proletárok különböző nemzeti harcaiban az egész proletariátus közös, a nemzetiségtől független érdekeit hangsúlyozzák és érvényesítik, másrészt abban, hogy a proletariátus és a burzsoázia között folyó harc különböző fejlődési fokain mindig az összmozgalom érdekét képviselik."[41]

JEGYZETEK

1. A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés. Marx, Engels Művei. I. köt. 385.
2. Uo. 386.
3. Levelek a Deutsch-Französische Jahrbücherből. Uo. 348.
4. A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés. MEM. I. köt. 390. Vö. erről a kérdésről az Osztálytudat című cikket is.
5. L. Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége. MEM. 21. köt. 280. (Kiemelés – L. Gy.)
6. Bevezetés. A politikai gazdaságtan bírálatához. MEM. 13. köt. 171. k. (Kiemelés – L. Gy.) Nagyon fontos a módszernek a történelmi-társadalmi valóságra való korlátozása. A dialektika engelsi ábrázolásából származó félreértések lényegében azon alapulnak, hogy Engels – Hegel hamis példáját követve – a természet megismerésére is kiterjeszti a dialektikus módszert. Ugyanakkor a természet meg-

ismerésében nincsenek jelen a dialektika döntő meghatározottságai: szubjektum és objektum kölcsönhatása, elmélet és gyakorlat egysége, a kategóriák szubsztrátumának történelmi változása, mint a gondolkodásban való megváltozásuk alapja stb. Itt sajnos egyáltalán nincs lehetőségünk arra, hogy részletesen tárgyaljuk e kérdéseket.

7. Uo. 170.

8. Bevezetés az Osztályharcok Franciaországban 1895-ös kiadásához. MEM. 7. köt. 531. Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy a „természettudományos egzaktság" éppen az elemek „állandó voltát" előfeltételezi. E módszertani követelményt már Galilei felállította.

9. Vö. a Tőke. 3. köt. Budapest, 1967. 219., hasonlóan a 65. oldalon és másutt. Egzisztencia (amely látszat, jelenség és lényeg dialektikus mozzanataira esik szét) és valóság közti megkülönböztetés Hegel Logikájából származik. Sajnos itt nem tárgyalhatjuk, hogy milyen mértékben épül fel erre a különbségre A tőke egész fogalomképzése. A képzet és fogalom közti megkülönböztetés is Hegeltől ered.

10. Uo. 783.

11. Bevezetés. A politikai gazdaságtan bírálatához. MEM. 13. köt. 167.

12. Uo. 155. A reflexiós összefüggés kategóriája is a hegeli Logikából származik.

13. A filozófia nyomorúsága. MEM. 1. köt. 125.

14. Azoknak az olvasóknak, akik mélyebben érdeklődnek módszertani kérdések iránt, felhívjuk a figyelmét arra, hogy az egésznek részeihez való viszonya Hegel Logikájában is az egzisztenciától a valósághoz való dialektikus átmenetet képezi; meg kell jegyezni azt is, hogy a belső és külső kapcsolatának szintén ott tárgyalt problémája ugyancsak totalitásprobléma. Vö. Hegel: A logika tudománya. Második rész. Budapest, 1957. 121. k.

15. Értéktöbblet-elméletek. 2. köt. Budapest, 1961. 490., 493.

16. Marxistische Probleme. 77.

17. Értéktöbblet-elméletek. 3. köt. Budapest, 1963. 45., 72.

18. A filozófia nyomorúsága. MEM. 4. köt. 125.

19. Bevezetés. A politikai gazdaságtan bírálatához. MEM. 13. köt. 165. k.

20. Cunow különösen kifinomult opportunizmusa abban nyilvánul meg, hogy bár alaposan ismeri Marx írásait, az egész (összesség, totalitás) fogalmát minden aggály nélkül az „összeg" fogalmává változtatja, s ezáltal megszüntet minden dialektikus viszonyt. Vö. Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie. 2. köt. 155-57.

21. Bérmunka és tőke. MEM. 6. köt. 396.

22. A tőke I. MEM. 23. köt. 530.

23. Engels, Karl Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához. MEM. 13. köt. 467. – Vö. Az eldologiasodás és a proletariátus tudata című cikkemmel.

24. A tőke. I. köt. id. kiad. 540.

25. Pótlás a 270. °-hoz. Philosophische Bibliothek. 354.

26. A szent család. MEM. 2. köt. 84.

27. Nem meglepő, hogy Cunow éppen ezen a ponton, ahol Marx radikálisan leküzdötte Hegelt, a kantiánus módon átértelmezett Hegel segítségével akarja Marxot kijavítani. A marxi, tisztán történelmi államfelfogással a hegeli, „örök értékként" felfogott államot állítja szembe, amelynek „hibái" (vagyis az osztályelnyomás eszközeként betöltött funkciója) csak „történelmi dolgok"-ként érvényesek, amelyxek azonban „nem döntőek az állam lényege, meghatározottsága és célja

szempontjából". Az, hogy Cunow számára Marx itt elmarad Hegel mögött abból származik, hogy a kérdést „politikailag és nem a szociológus szempontjából veszi figyelembe", Cunow: I. m. 1. köt. 308. Látható, hogy az opportunisták számára egyáltalában nem létezik a hegeli filozófia meghaladása; ha nem is a vulgáris materializmus vagy Kant irányába mennek vissza, akkor a hegeli államfilozófia reakciós tartalmát arra használják, hogy kiirtsák a forradalmi dialektikát a marxizmusból, és így gondolatilag megörökítsék a polgári társadalmat.

28. Nagyon jellemző ebből a szempontból Hegelnek a nemzetgazdaságtannal kapcsolatos állásfoglalása. (Jogfilozófia, 189. °.) Egészen világosan ismeri fel annak módszertani alapját, a véletlen és szükségszerűség problémáját. (Nagyon hasonlóan Engelshez: A család, a magántulajdon és az állam eredete. MEM. 21. köt. 154. L. Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége, uo. 284.) Nem képes azonban meglátni a gazdaság anyagi szubsztrátumának, az emberek közötti viszonyoknak alapvető jelentőségét; számára ez „az önkény nyüzsgése" marad, törvényei „hasonlóak a bolygórendszerekéhez". I. h. 336.

29. Engels levele Blochhoz. 1890. 9. 21-22. Marx-Engels Válogatott Művek. 2. köt. Budapest, 1963. 477.

30. Levelek a Deutsch-Französische Jahrbücherből. MEM. 1. köt. 347.

31. Hegel: Előadások a világtörténet filozófiájáról. Budapest. 1966. 115.

32. Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához. Előszó. MEM. 13. köt. 6.

33. Tézisek Feuerbachról. MEM. 3. köt. 7.

34. E tényállás alapjaival kapcsolatban lásd az Osztálytudat című tanulmányt.

35. Jogfilozófia. 346-347. °. id. k. 273.

36. A szent család. MEM. 2. köt. 35.

37. Hilferding: A finánctőke. Budapest. 1959. 42.

38. A tőke. 3. köt. id. kiad. 833.

39. Marx: A filozófia nyomorúsága. MEM. 4. köt. 172.

40. Vö. ezzel Zinovjev Guesde elleni vitáját és a háborúval kapcsolatos magatartását Stuttgartban. Gegen den Strom. 470-71. Ugyanígy Lenin A baloldaliság, mint a kommunizmus gyermekbetegsége című könyvét.

41. MEM. 4. köt. 453.

in: Történelem és osztálytudat, Bp. Magvető, 1971. 210–246. o.

HABERMAS:

A TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS REKONSTRUKCIÓJÁHOZ

Marx összefüggően és elvileg csak kétszer nyilatkozott a materialista történetfelfogásról,[1] egyébként történészként alkalmazta ezt az elméleti keretet, hogy meghatározott szituációkat vagy konkrét fejlődést interpretáljon – amelyet a *Louis Bonaparte Brumaire 18-ájában* felülmúlhatatlanul végzett el. Engels a történelmi materializmust vezérfonalként és módszerként határozta meg.[2] Ez azt a benyomást kelthetné, mintha Marx és Engels ezzel a tanítással pusztán olyan heurisztika igényével lépett volna fel, amely a változatlanul narratív jellegű történelemábrázolás szisztematikus szemszögéből történő rendezésében segédkezik. A történelmi materializmust azonban sem Marx, sem Engels, sem a marxista teoretikusok nem így fogták fel, s a munkásmozgalom történetében sem fordult elő ilyen felfogás. Következésképpen a történelmi materializmust nem heurisztikaként, hanem elméletként kezelem, mégpedig a társadalmi evolúció olyan elméleteként, amely reflexív státusa következtében a politikai cselekvés céljai számára is informatív, és meghatározott feltételek mellett összekapcsolható egy forradalomelmélettel vagy egy forradalmi stratégiával. A kapitalista fejlődés elmélete – amelyet Marx a *Grundrisse*ben és *A tőké*ben dolgozott ki – a történelmi materializmusba részelméletként illeszkedik.

Sztálin 1938-ban oly módon kodifikálta a történelmi materializmust, hogy az súlyos következményeket vont maga után.[3] Az ezen a területen azóta végzett kutatások messzemenően ezen elméleti keret foglyai.[4] A történelmi materializmus sztálini megfogalmazása rekonstrukcióra szorul. Ezt konkurrens elméleti felfogások (mindenekelőtt a társadalomtudományi neoevolucionizmus és a strukturalizmus) kritikai feldolgozása szolgálhatja. Kétségtelenül csak néhány olyan szempontot tudok plauzibilissé tenni, amelyek segítségével egy ilyen rekonstrukció kísérletének jó kilátása van.

Mindenekelőtt a történelmi materializmus *alapfogalmait és alapfeltevéseit* vezetném be és kritikailag megvizsgálnám azokat, azután megnevezném azokat a *nehézségeket*, amelyek a hipotézisek alkalmazásakor adódnak, majd egy absztrakt megoldási javaslatot tennék és illusztrálnám azt, és végül megvizsgálnám mit tanulhatunk a *konkurrens elméleti feltevésekből* (Ansätze).

I.

Elsőnek a „társadalmi munka" és a „nembeli történet" (Gattungsgeschichte) fogalmait, valamint a történelmi materializmus három alapfeltevését tárgyalom.

1. *A társadalmilag szervezett munka* az a specifikus mód, ahogy az emberek az állatoktól különbözően reprodukálják életüket: „Az embereket az állatoktól megkülönböztethetjük a tudattal, a vallással, vagy amivel akarjuk. Ők maguk akkor kezdik magukat az állatoktól megkülönböztetni, amikor *termelni* kezdik létfenntartási eszközeiket; olyan lépés ez, amelyet testi szervezetük szab meg. Azzal, hogy létfenntartási eszközeiket termelik, az emberek közvetve magát az anyagi életüket termelik."[5] Az emberi életmódra aspecifikus leírás szintjén az organizmus és környezete közti csere az anyagcserefolyamat fiziológiai terminusaival vizsgálható. Ha azonban az emberi életmód specifikumát kívánjuk megragadni, akkor ajánlatos, hogy az organizmus és a környezet viszonyát a munkafolyamat szintjén írjuk le. Ez fizikai szempontból emberi energia kifejtését és a természeti energia átalakítását jelenti, de másrészt a döntő az anyag céltudatos, *az instrumentális cselekvés szabályai* szerinti átalakításának szociológiai szempontja.[6]

Marx számára a termelés kétségtelenül nem csak az egyes individuumok instrumentális cselekedete, hanem különböző individuumok *társadalmi kooperációja*: „Az élet termelése, mind a saját életé a munkában, mind az idegen életé a nemzésben, most már azonnal kettős viszonyként jelenik meg – egyfelől természeti, másfelől társadalmi viszonyként –, társadalmiként abban az értelemben, hogy ezen több egyén együttműködését értjük, egyre megy, hogy az milyen feltételek között, milyen módon és milyen célból történik. Ebből következik, hogy egy meghatározott termelési mód vagy ipari fejlődési fok mindig az együttműködés meghatározott módjával vagy meghatározott társadalmi fejlődési fokkal jár együtt, és az együttműködésnek ez a módja maga is [termelőerő[; hogy az emberek számára hozzáférhető termelőerők mennyisége szabja meg a társadalmi állapotot, hogy tehát az [emberiség történetét[mindig az ipar és a csere történetével összefüggésben kell tanulmányozni és feldolgozni."[7] A különböző individuumok instrumentális cselekvéseit célracionálisan, azaz a termelési célra tekintettel koordinálják. A *stratégiai cselekvés* szabályai – amelyeknek megfelelően a kooperáció létrejön – a munkafolyamat szükségszerű alkotórészét képezik. Mármost az élelmiszereket csak azért termelik, hogy elfogyasszák. Ahogy a munka, úgy a munka termékeinek elosztása is társadalmilag szervezett. Az elosztás szabályainál nem anyagfeldolgozásról vagy az eszközök célszerűen koordinált használatáról, hanem reciprok elvárások vagy érdekek rendszeres összekapcsolásáról van szó. Az előállított termékek elosztása tehát olyan interakció-szabályokat követel meg, amelyek a *kommunikatív cselekvés szabályaiként* vagy elismert normákként a nyelvi megértés szintjén interszubjektívek; az egyes szituációkból leválaszthatók és tárossá tehetők.

Gazdaságnak nevezzük azt a rendszert, amely a munkát és az elosztást társadalmilag szabályozza; Marx szerint ezért jellemző az emberi fejlődési fokra az élet újratermelésének gazdasági formája. A társadalmi munkának mint az *emberi élet újratermelési* formájának fogalma egy sor konnotációval rendelkezik. Ez a fogalom kritikailag viszonyul az újkori szubjektum- vagy reflexiófilozófia legfontosabb alapfeltevéseihez. Az a tétel, amely szerint: „Ahogy az egyének életüket megnyilvánítják, olyanok ők maguk. Az tehát, hogy mik, egybevág termelésükkel, mind azzal, amit, mind pedig azzal, ahogy termelnek"[8] – az első Feuerbach-tézis

fényében egy ismeretelméleti irányultságú *pragmatizmusként* értelmezhető, azaz azon (empirista vagy racionalista) irányzatok fenomenalizmusa felett gyakorolt kritikaként, amelyek a megismerő szubjektumot önmagában nyugvó passzív tudatként fogják fel. Ugyanennek a tételnek vannak *materialista* konnotációi is: Egyaránt irányul az elméleti és a gyakorlati idealizmus ellen, amely a szellemnek a természettel és az eszmének az érdekkel szembeni elsődlegességét állítja. Vagy vegyük szemügyre a következő tételt: „Az emberi lényeg nem valami az egyes egyénben benne lakozó elvontság. Az emberi lényeg a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége."[9] Ez a hegeli *objektív szellem* fogalmán iskolázott hadüzenet a polgári társadalomtudományok módszertani individualizmusának s- mindkettő abból indul ki, hogy a cselekvésre képes szubjektum elszigetelt monász.

A mi számunkra kétségtelen az a kérdés fontos, hogy a társadalmi munka fogalma *elegendő-e* az emberi élet újratermelési formájának jellemzéséhez? Emiatt kell pontosabban meghatároznunk, mit szándékozunk emberi életmód alatt érteni. Az antropológia az utóbbi nemzedék életében új ismereteket gyűjtött össze arról a több mint négy és fél millió évig tartó folyamatról, amelynek során végbement az emberré válás a főemlősöktől az emberig, tehát kiindulva az ember és csimpánz közös (posztulált) őséből, a homo erectuson keresztül egészen a homo sapiensig. Ezt az emberré válási folyamatot (hominisation) az *organikus és kulturális fejlődési mechanizmusok egymásbafonódása* határozza meg. Egyrészt az agy nagysága és fontos morfológiai jegyek változnak meg az antropogenezis alatt a mutációk hosszú sora következtében; másrészt azt a környezetet, amelyből a szelektív nyomás kiindul, többé már nem csak a természeti feltételek rendszere, hanem már a vadászó hominida hordák aktív alkalmazkodási teljesítményei is alakítják. Csak a homo sapiens fok küszöbén szorul háttérbe az evolúció organikus-kulturális keverékformája a kizárólag *társadalmi evolúcióval* szemben. A természeti evolúciós mechanizmus leáll. Többé már nem jönnek létre új fajok. Ehelyett az exogámia – amelyen a homo sapiens társadalmasodása alapul – az öröklött tulajdonságok széles, fajon belüli (intraspezifisch) szóródását és keveredését vonja maga után; ez a belső differenciálódás a természetes alapja a kulturális különbségek kialakulásának, ami a társadalmi tanulási folyamatok sokaságában magyarázható meg. Ajánlatos tehát, hogy a fejlődés társadalmi-kulturális fokát – amelyen egyedül megy végbe társadalmi evolúció (azaz a társadalom evolúcióban van) – ne csak a főemlősök szintjével (Primatenstufe) szemben – amelyen még kizárólag organikus fejlődés van (azaz a fajok vannak evolúcióban) – határoljuk el. Ajánlatos a hominida szinttől való elhatárolás, amelyen már mindkét evolúciós mechanizmus egymásbafonódik (ahol az agy evolúciója a legfontosabb egyedi változó).[10]

2. Ha a társadalmi munka fogalmát (Konzept) az újabb antropológiai ismeretek fényében vizsgáljuk, megmutatkozik, hogy az túl mélyen nyúl vissza az evolúció skáláján: nemcsak az emberek, hanem már a hominidák megkülönböztetik magukat az emberszabású majmoktól azzal, hogy az újratermelésre társadalmi munka révén állnak át és gazdaságot alakítanak ki: a felnőtt hímek vadászó hordákat alkotnak, amelyek a) fegyverekkel és munkaeszközökkel rendelkeznek (technika), b) munkamegosztásban működnek együtt (kooperatív szervezet) és c) a zsákmányt a kollektívában osztják el (elosztási szabályok). A termelőeszközök előállítása és mind a munka, mind a munkatermékek elosztásának társadalmi szervezete kielégíti az élet gazdasági formában történő újratermelésének feltételeit.

A hominida társadalom rekonstrukciója nagyobb nehézségekkel jár, mint termelési módjának rekonstrukciója. Nem világos, mennyiben haladta meg itt a kommunikáció rendszere a főemlősöknél már meglevő gesztusok által közvetített interakciókat: feltételezik egy gesztusnyelv és egy *hívójelekből* (Rufzeichen) álló rendszer meglétét.[11] Mindazonáltal a nagyvadak kooperatív jellegű vadászata megköveteli a tapasztalatok egyeztetését (Verst"ndigung), tehát fel kell tételeznünk egy protonyelv (Protosprache) meglétét, amelyen keresztül a kognitív teljesítmények, az érzelmi megnyilatkozások és az interperszonális viszonyoknak az emberré válás számára fontos szisztematikus összekapcsolódása utat tör. A hominidacsoportokban feltehetően a munkamegosztás két társadalmi részrendszere alakult ki: egyrészt a felnőtt férfiak, akik egalitárius vadászhordákban vannak együtt és összességükben domináló helyzetük van, másrészt az asszonyok gyermekeikkel, akik gyümölcsöt gyűjtenek és gondoskodnak gyermekeikről. A főemlősök társadalmával összehasonlítva újak a kooperáció stratégiai formái és az elosztás szabályai; mindkét újítás közvetlenül függ össze az első termelési mód, azaz a kooperatív vadászat kialakításával.

A társadalmi munka marxi fogalma tehát a hominidák életmódjának a főemlősökétől történő elhatárolására alkalmas, de nem fejezi ki az élet specifikusan emberi reprodukcióját. Mert nem a hominidák, hanem csak az emberek zúzzák szét a gerinceseknél kialakult társadalmi struktúrát: amelyben a *rangok rendje* egydimenziós, ahol minden állatnak tranzitíve egy és csakis egy státusza van. Ez a státuszrendszer szabályozza a csimpánzoknál és páviánoknál a felnőtt hímek közti, alapjában agresszív viszonyokat, a hímek és nőstények szexuális viszonyait, és az öregek és fiatalok közti társadalmi viszonyokat. Családhoz hasonló kapcsolat csak az anya és kölykei és a testvérek között áll fenn. A vérfertőzés[12] (Incestus) az anya és felnőtt fia között tilos, azonban az ennek megfelelő vérfertőzés-korlátozás apa és lánya között nem létezik, mert az *apaszerep* nem létzik. A társadalmi munka alapjára átállt hominidatársadalmak sem ismerik a *családi struktúrát* (Familienstruktur). Mégis, kétségtelenül el tudjuk képzelni, hogyan keletkezhetett a család. A társadalmilag szervezett vadászat egy olyan rendszerproblémát teremtett, amely csak a *férfi családiasításával*[13] (Familialisierung des Mannes) (Count), azaz az exogámián alapuló *rokonsági rendszer* megteremtésével oldódott meg. A vadászó horda férfiközössége a növénygyűjtő nőkkel és gyermekeikkel szemben – akik a vadászat ideje alatt otthon maradtak – önállósult. Ezzel a munkamegosztáson alapuló differendiálódással új integráció iránti szükséglet jött létre: a két részrendszer közti kontrollált csere szükségessége. A hominidák azonban nyilvánvalóan csak a státusztól függő szexuális viszonyok mintájával rendelkeztek. Ez a minta nem állja meg a helyét az új integrációs szükséglet követelményével szemben, és annál kevésbé, minél inkább aláaknázza a vadászó hordán belül az egyenlősítés kényszere a főemlősök státuszának rendjét. Csak a házasságon és szabályozott leszármazáson alapuló családi rendszer teszi lehetővé felnőtt férfitagja számára, hogy az apaszerep révén a vadászcsoport féfiközösségében elfoglalt státuszát összekapcsolja az asszonyok és gyermekek rendszerében elfoglalt státuszal, és ezáltal: a) a társadalmi munka funkcióját a gyermekek élelmiszerellátásának funkciójával integrálja, és ezen túl b) a férfiak vadászatának funkcióit az asszonyi gyűjtögetés funkciójával koordinálja.

3. Az *emberi* életnek a homo sapiens által elért reprodukciójáról csak akkor beszélhetünk, ha a vadászó gazdaságot családi jellegű társadalmi struktúra egészíti

folyamatok mentek végbe, amelyek az élet specifikusan emberi reprodukciójának formájához és ezzel a társadalmi evolúció végső állapotához vezettek. *A munka és a nyelv előbb létezett, mint az ember és a társadalom.* A történelmi materializmus által választott antropológiai alapfogalmak szempontjából ez a következőt jelentheti:

– A társadalmi munka fogalma fundamentális jelentőségű, mert a munka és elosztás társadalmi szervezetének evolúciós vívmánya nyilvánvalóan megelőzi a fejlett nyelvi kommunikáció fejlődését; és a nyelvi kommunikáció szintén megelőzi a társadalmi szerepek rendszerének fejlődését;

– a specifikusan emberi életmód csak akkor jellemezhető kielégítően, ha a társadalmi munka fogalmát a családi szervezeti elv fogalmával kapcsoljuk össze;

– a szerepek szerinti cselekvés (Rollenhandeln) struktúrái a társadalmi munka struktúráival szemben új fejlődési fokot jelentenek; a kommunikatív cselekvés szabályai – tehát az interszubjektíve érvényes és rituálisan biztosított cselekvési normák – nem vezethetők vissza az instrumentális vagy stratégiai cselekvés szabályaira;

– a termelés és a szocializáció, társadalmi munka és az utódokról való gondoskodás az emberi nem (Gattung) számára egyaránt fontos; ennélfogva a családi jellegű társadalmi struktúra alapvető jelentőségű, és *mindkettőt* irányítja: mind a külső, mind a belső természet integrációját.[17]

II.

Marx a társadalmi munka fogalmát a *nembeli történet* (Gattungsgeschichte) fogalmával kapcsolja össze. Ez a szó mindenekelőtt azt a materialista üzenetet hordozza, hogy a természeti evolúció egyetlen fajnál más eszközökkel, azaz maguknak a társadalmiasult individuumok termelő tevékenysége által folytatódik. Miközben az emberek életüket társadalmi munkatevékenységgel tartják fenn, egyúttal anyagi életviszonyaikat is létrehozzák, megtermelik társadalmukat és azt a történelmi folyamatot, amelyben a társadalommal együtt az individuumok is megváltoznak. A nembeli történet rekonstrukciójának kulcsa a *termelési mód* fogalma: Marx a történelmet termelési módok diszkrét egymásutánjának fogja fel, amelyen a fejlődés logikájának rendjében a társadalmi evolúció iránya felismerhető. Szeretnék emlékeztetni legfontosabb definícióira.

Egy *termelési módot* a termelőerők meghatározott fejlettségi szintje és a társadalmi érintkezés, tehát a termelési viszonyok meghatározott formái jellemeznek. A *termelőerők* a következőkből állnak: a) a termelésben tevékenykedők, a termelők munkaerejéből, b) a technikailag értékesíthető tudásból, amennyiben a termelékenységet fokozó munkaeszközökbe, termelési technikákba kerül bele, c) szervezési ismeretekből (Organisationswissen), amennyiben a munkaerő hatékony *mozgósítására* (in Bewegung zu setzen), a munkaerő *képzésére* és a dolgozók munkamegosztásban történő *kooperációjának* hatékony koordinálására (a munkaerő mobilizálására, képzésére, szervezésére) szolgál. A termelőerők szabják meg a természeti folyamatok feletti lehetséges rendelkezés fokát. *Termelési viszonyok* másrészt azok az intézmények és társadalmi mechanizmusok, amelyek megszabják, hogy a munkaerő a termelőerők adott szintjén milyen módon kapcsolódik a rendelkezésre

álló termelőeszközökhöz. A termelőeszközökhöz történő hozzájutás szabályozása, avagy a társadalmilag használt munkaerő feletti kontroll módja közvetve dönt a társadalmilag létrehozott gazdagság elosztásáról is. A termelési viszonyok a társadalmi hatalom elosztását juttatják kifejezésre; a szükségletkielégítés társadalmilag elismert lehetőségeinek elosztásával együtt előre megszabják (pr"judizieren) azt az *érdekstruktúrát*, amely egy társadalomban van. A történelmi materializmus mármost abból indul ki, hogy a termelőerők és a termelési viszonyok nem egymástól függetlenül változnak, hanem olyan struktúrákat alakítanak ki, amelyek a) egymásnak megfelelnek és b) strukturálisan analóg fejlődési fokok véges száma adódik úgy, hogy c) a termelési módoknak a fejlődés logikája szerint rendezhető sora jön létre. ("A kézimalom a hűbérurak társadalmát, a gőzmalom pedig az ipari tőkések társadalmát eredményezik".)[18]

Az ortodox változat öt termelési módot különböztet meg, amelyek a következők: a magas kultúra előtti szinten élő hordák és törzsi társadalmak *ősközösségi* termelési módja, az *antik*, rabszolgatartáson alapuló termelési mód, a *feudális*, a *tőkés* és végül a *szocialista* termelési mód. Az ókori Kelet és a Kolumbus előtti Amerika társadalmának a történeti fejlődésben történő elhelyezése körüli vita az *ázsiai* termelési mód fogalmának beiktatásához vezetett.[19] Ezek a termelési módok a társadalmi evolúció univerzális fokait jelölik. Az evolúció szemszögéből minden sajátos *gazdasági struktúra* a különböző termelési módok terminusaiban elemezhető; ezek egy történetileg konkrét társadalomban hierarchikus kapcsolatban vannak. Erre jó példa a spanyol gyarmatosítás korabeli inka kultúra Godelier által végrehajtott elemzése.[20]

Az emberiség nembeli történetének dogmatikus felfogása osztja a XVIII. századi történetfilozófiai koncepciók számos gyengeségét. Az eddigi világtörténelem leírása – amely öt vagy hat termelési mód szekvenciáját (Sequenz) írja le – egy *makroszubjektum egyirányú, szükségszerű, töretlen és felfelé ívelő fejlődését* rögzíti. A nembeli történet ezen modelljével egy gyengébb változatot szeretnék szembeállítani, amely a történetfilozófiai gondolkodás objektivizmusával szembeni ismert ellenvetéseknek nem tehető ki.[21]

a) A történelmi materializmusnak nincs szüksége egy olyan *nembeli szubjektum* (Gattungssubjekt) feltételezésére, amelyen az evolúció végbemegy. Az evolúció hordozói inkább társadalmak és az azokba integrált cselekvési szubjektumok (Handlungssubjekte). És az evolúció azon struktúrákon figyelhető meg, amelyeket racionálisan rekonstruálható minta szerint mindig átfogóbb struktúrák váltanak fel. Ezen struktúraképző folyamat során a társadalmak és individuumok Én- és csoportidentitásukkal együtt változnak.[22]

Még ha a társadalmi evolúció magának az evolúciós folyamatoknak az egyesült individuumok által történő tudatos befolyásolása irányába hatna is, akkor sem jönnének létre makroszubjektumok, hanem minden esetben önlétrehozó, magasabb szintű, interszubjektív közösségek (Gemeinsamkeit) alakunának ki. (Egy más kérdés a fejlődés fogalmának specifikálása, tehát az a kérdés, hogy milyen értelemben fogható föl *mozgásként* struktúrák létrejötte: a *mozgásban* csak *empirikus* szubsztrátum van.)[23]

b) Ha a fejlődés logikáját elválasztjuk a fejlődés dinamikájától, tehát a mindig átfogóbb struktúrák hierarchiájának racionálisan rekonstruálható *mintáját* különválasztjuk azoktól a *folyamatoktól*, amelyekkel együtt az empirikus szubsztrátumok kifejlődnek, akkor nincs szükségünk sem az egyirányúság (Unilinearit"t), sem

a szükségszerűség, sem a folyamatosság, sem a megfordíthatatlanság megkövetelésére a történelem tekintetében. Bizonyára számításba vesszük azokat az antropológiailag mélyenfekvő általános struktúrákat, amelyek a hominizáció szakaszában jöttek létre és a társadalmi evolúció végállapotát határozzák meg. Azokat a struktúrákat, amelyek feltehetően olyan mértékben alakultak ki, ahogy az emberszabású majmok kognitív és motivációs potenciálja a nyelvi kommunikáció feltételei mellett átformálódott és újraszerveződött. Ezek az alapstruktúrák esetleg megfelelnek azoknak a tudati struktúráknak, amelyekkel ma a gyerekek rendszerint 4 és 7 éves kor között rendelkeznek, mihelyt kognitív, nyelvi és interakciós képességeik egymásbaintegrálódtak.

Az ilyen alapstruktúrák írják le azt a logikai játékteret, amelyben az előzőeknél átfogóbb struktúraképződések mehetnek végbe; az, hogy létrejön egyáltalán új struktúra, s ha igen, mikor kerül sor új struktúrák kialakulására, az *kontingens* peremfeltételektől és empirikusan kutatható tanulási folyamatoktól függ. Az a genetikus magyarázat, ami arra vonatkozik, hogy egy meghatározott társadalom miért ért el meghatározott fejlődési szintet, független attól a strukturális magyarázattól, amely azt mondja meg, hogy egy rendszer – amely minden adott szinten mindenkori struktúrájának logikáját követi – hogyan működik. Sok út vezethet ugyanahhoz a fejlődési szinthez; az *egyirányú* fejlődés annál valószínűtlenebb, minél több egységből áll az evolúciós folyamat. A *megszakítás nélküli* fejlődésre sincs garancia; többnyire esetleges helyzetektől függ, hogy egy társadalom termékenyülen megragad-e egy fejlődési küszöbön, vagy rendszerének problémáit új struktúrák kifejlesztésével oldja meg. Végül lehetségesek visszalépések az evolúció során, és ezek empirikusan sokszorosan igazolhatók; természetesen egy társadalom egy már elért fejlődési szint mögé nem eshet vissza a kikényszerített regresszió kísérőjelenségei nélkül – amint azt a fasiszta Németország példája mutatja. Nem az evolúciós folyamatok *irreverzibilisek*, hanem azok a strukturális szekvenciák, amelyeken egy társadalomnak keresztül kell mennie, *ha* és *amennyiben* evolúciós folyamaton megy keresztül.

c) Kétségkívül a legvitatottabb az a *teleológia*, amely a történelmi materializmus szerint állítólag benne van a történelemben. Ha evolúcióról beszélünk, valójában kumulatív folyamatokra gondolunk, amelyeknek iránya megismerhető. A neoevolucionizmus a *komplexitás fokozódását* az evolúció számára elfogadható kritériumnak tartja. Minél több állapotot tud egy rendszer realizálni, annál nagyobb annak a környezetnek a komplexitása, amelyet a rendszer adott esetben fel tud dolgozni, amellyel szemben magát fenn tudja tartani. Marx is nagy jelentőséget tulajdonított a „társadalmi munkamegosztásnak". Marx a rendszer differenciálódásának és a funkcionálisan specifikált részrendszerek integrációjának mind magasabb szinten végbemenő folyamatait érti ezen, tehát olyan folyamatokat, amelyek egy társadalom saját komplexitását (Eigenkomplexit"t) és ezzel adaptív kapacitását (Steuerungskapazit"t) fokozzák. A komplexitás persze a társadalmi evolúció irányának kritériumaként egy sor hátránnyal rendelkezik:

– A komplexitás sokdimenziós fogalom. Egy társadalom lehet komplex terjedelem, interdependencia, heterogenitás tekintetében, generalizáló, integrációs és respecifikáló teljesítménye tekintetében. Ennélfogva a komplexitás összehasonlítása nem lehet világos és a komplexitás szemszögéből a glogális besorolás kérdése eldönthetetlen.

– Egyébként nincs egyértelmű kapcsolat a komplexitás és az állapot fenntartása között; vannak a komplexitásnak olyan növekedései, amelyek evolúciós zsákutcának bizonyulnak. Enélkül az összefüggés nélkül pedig a komplexitás növekedése nem lehet az evolúció irányának ismertetőjegye, és a rendszer komplexitása nem alkalmas a fejlődési szint értékelési alapjának.

– A komplexitás és az állapotfenntartás közti összefüggés pedig már azáltal is problemtikus, hogy a társadalmak az organizmusoktól eltérően nem ismerik a világosan elhatárolt és objektíve eldönthető állapotfenntartási (Bestandserhaltung) problémákat. A társadalmak reprodukciója nem mérhető egy reprodukciós rátával, azaz tagjainak fizikai túlélési lehetőségeivel, hanem az a társadalom normatíve megállapított identitásának biztosításán egy kulturálisan interpretált „jó" vagy „elviselhető" életen mérhető le.[25] Marx a társadalmi fejlődést nem a komplexitásnövekedés alapján, hanem egyrészt a termelőerők fejlettségi foka, másrészt a társadalmi érintkezési formák érettsége alapján ítélte meg.[26] A termelőerők fejlődése a technikailag hasznosítható tudás alkalmazásától függ; egy társadalom alapintézményei morális-gyakorlati tudást testesítenek meg. Ebben a két dimenzióban a haladás azon két univerzális érvényességi igény kapcsán mérhető, amelyeken a tapasztalati megismerés és a morális-gyakorlati belátás haladását is mérjük, azaz a kijelentések igazságán és a normák helyességén. Ezért azt a tételt képviselem, hogy a történelmi haladásnak azon kritériumai, amelyeket a történelmi materializmus a termelőerők fejlettségeként és a társadalmi érintkezési formák érettségeként határoz meg, szisztematikusan igazolhatók. Erre még vissza fogok térni.

III.

Miután kifejtettem a „társadalmi munka" és a „nembeli történet" fogalmát, röviden belemegyek a történelmi materializmus két alapfeltevésének tárgyalásába: az alap-felépítmény tétel és a termelőeszközök-termelési viszonyok dialektikájának kifejtésébe.

Az alap-felépítmény tétel (Überbautheorem) leghíresebb megfogalmazása így hangzik: „Életük társadalmi termelésében az emberek meghatározott, szükségszerű, akaratuktól független viszonyokba lépnek, termelési viszonyokba, amelyek anyagi termelési erőik meghatározott fejlődési fokának felelnek meg. E termelési viszonyok összessége alkotja a társadalom gazdasági szerkezetét, azt a reális bázist, amelyen egy jogi és politikai felépítmény emelkedik, és amelynek meghatározott társadalmi tudatformák felelnek meg. Az anyagi élet termelési módja szabja meg a társadalmi, politikai és szellemi életfolyamatot egyáltalában. Nem az emberek tudata az, amely létüket, hanem megfordítva, társadalmi létük az, amely tudatukat meghatározza."[27] Minden társadalomban a termelőerők és a termelési viszonyok a benne uralkodó termelési módhoz mérten gazdasági struktúrát képeznek, amely a társadalom minden más részrendszerét meghatározza. Ennek a tételnek *ökonomista* felfogása hosszú ideig tartotta magát. Ezen interpretáció szerint minden társadalom (komplexitása szerint) részrendszerekre tagolódik, amelyek hierarchikusan besorolhatók a gazdasági, adminisztratív-politikai, társadalmi és kulturális területek egymásra következő sorába. A tétel azt mondja ezután, hogy a magasabb szintű részrendszerek folyamatait a mindenkori alacsonyabb szintű

részrendszerek kauzális függés formájában determinálják. Ennek a tételnek egy gyengébb megfogalmazása azt állítja, hogy az alacsonyabb szintű részrendszerek a mindenkori magasabb szintű részrendszerek folyamatait strukturálisan korlátozzák; így a gazdasági rendszer – ahogy Engels mondja – „végső soron" szabja meg a más részrendszereken lezajló lehetséges események játékterét. Plehanovnál találhatók olyan megfogalmazások, amelyek az első értelmezést, Labriolának és Max Adlernek egyes szövegei a második értelmezést támasztják alá. A hegeliánus marxistáknál – mint Lukácsnál, Korschnál, Adornónál – a társadalmi totalitás fogalma kizárja a rétegmodellt, itt az alap-felépítmény tétel olyan formájú, hogy valamennyi társadalmi jelenségről a gazdasági struktúrától való koncentrikus függésének egy olyan fajtáját állítja, amelynél a gazdasági struktúrát dialektikusan, mint lényeget fogják fel, amely a megfigyelhető jelenségekben jut egzisztenciára.

Az az összefüggés azonban, amelyben Marx a tételt megfogalmazza, világossá teszi, hogy a felépítménynek az alaptól való függősége mindenekelőtt csak arra a kritikus szakaszra értendő, amelyben egy társadalom egy új fejlődési szintre lép. Itt nem a társadalom valamiféle ontológiai szerkezetéről van szó, hanem arról a vezető szerepről, amelyet a gazdasági struktúra a társadalmi evolúcióban vesz át. Ezt Karl Kautsky érdekes módon meglátta: „Csak végső soron foghatjuk fel az egész jogi, politikai, ideológiai szervezetet egy gazdasági alap feletti felépítményként. Az egyes történelmi jelenségek szempontjából pedig egyáltalán nem. A történelmi jelenség – legyen az gazdasági, ideológiai vagy egyéb természetű – bizonyos viszonyokban alapként, másokban alépítményként hat. *Csak a mindenkori új történelmi jelenségek tekintetében* érvényes feltétlenül az alap-felépítmény marxi tétele."[28] Marx azért vezeti be az alap fogalmát, hogy elhatárolja a problémák egy területét, amelyre az evolúcióban fellépő új jelnségek (Neuerungen) csak olyan problémákat oldanak meg, amelyek mindig a társadalom alapjának területén jönnek létre.

Mármost az „alap" és a „gazdasági struktúra" azonosítása ahhoz a nézethez vezethetne, hogy az alap területe mindig a gazdasági rendszert fedi. Ez azonban csak a kapitalista társadalmakban áll fenn. A termelési viszonyokat funkciójuk által határoztuk meg, amely a termelőeszközökhöz való hozzájutást és ezzel közvetve a társadalmi gazdagság elosztását szabályozza. Ezt a funkciót a primitív társadalmakban a rokonsági rendszerek és a magas kultúrával (Hochkultur) rendelkező társadalmakban az uralmi viszonyok látják el. Csak amint a piac a kapitalizmusban a szabályozó funkció mellett az osztályviszonyok stabilizálásának funkcióját is átveszi, akkor lépnek fel a termelési viszonyok mint olyanok és öltenek gazdasági formát. A Posztindusztiális társadalom elméletei olyan állapotot képzelnek el, amelyben a gazdasági rendszer evolúciós primátusa az oktatási és tudományos rendszerre megy át.[29] Ahogy ez is, termelési viszonyokként különböző intézmények szolgálhatnak.[30]

Ez az intézményes mag, amely körül a termelési viszonyok kristályosodnak, a társadalmi *integráció meghatározott formáját* határozza meg; itt Durkheim felfogásával megegyezően társadalmi integráció alatt a társadalom értékek és normák tekintetében fennálló egységének biztosítását értem. Mármost ha a rendszer problémái nem oldhatók meg a társadalmi integráció uralkodó formájával összhangban, ha éppen ezeket kell forradalmasítani, hogy az új problémamegoldások számára teret teremtsenek, akkor kerül a társadalom identitása veszélybe.

Ennek a válságnak a mechanizmusát Marx a következőképpen látja: „Fejlődésük bizonyos fokán a társadalom anyagi termelőerői ellentmondásba jutnak a meglevő termelési viszonyokkal, vagy ami ennek csak jogi kifejezése, azokkal a tulajdonviszonyokkal, amelyek között addig mozogtak. Ezek a viszonyok a termelőerők fejlődési formáiból azok béklyóivá csapnak át. Ekkor társadalmi forradalom korszaka következik be. A gazdasági alapzat megváltoztatásával lassabban vagy gyorsabban forradalmasodik az egész óriási felépítmény."[31] A termelőerők és termelési viszonyok dialektikáját gyakran *technicista értelemben* fogják fel. Ekkor ez a tétel azt állítja, hogy a termelési technikák nemcsak a munkaerő bizonyos szervezeti és mobilizációs formáit, hanem a munka társadalmi szervezetén keresztül az annak megfelelő termelési viszonyokat is kikényszerítik. A termelési folyamatot így olyan egységként fogják fel, amelynél az ember a termelőerők által a termelési viszonyokat is önmagából tételezi. A fiatal Marxnál éppen az idealista megfogalmazás ("a lényegi erőknek a munkában való eltárgyiasulása") segíti ezt a felfogást; Engelsnél, Plehanovnál, Sztálinnál és másoknál a termelési viszonyoknak a termelőerőkből történő „létrejötte" inkább instrumentalista cselekvési modellekben szerepel.[32]

Mármost pedig a kommunikatív cselekvés szintjét el kell választanunk a társadalmi kooperációban összefonódott instrumentális és stratégiai cselekvés szintjétől. Ha ezt figyelembe vesszük, akkor a tétel így értelmezhető: a) van egy endogén tanulási mechanizmus, amely a technikailag és szervezési szempontból hasznosítható tudás spontán növekedéséről és termelőerővé történő átalakításáról gondoskodik; b) egy termelési mód csak akkor van egyensúlyban, ha a termelőerők és a termelési viszonyok fejlettségi szintje között strukturális megfelelés áll fenn; c) a termelőerők endogén okokból adódó kifejlődése ezen rendszerek között strukturális összeegyeztethetetlenséget hoz létre, ami d) az adott termelési módban megbontja az egyensúlyt és szükségszerűen a meglevő termelési viszonyok forradalmasodásához vezet. Godelier például ebben a *strukturalista* értelemben tette magáévá ezt a tételt.[33]

Azonban ebben a felfogásban is kétségtelenül homályban marad, hogy mi az a fejlődési mechanizmus, amelynek segítségével evolúciós újítások magyarázhatók meg. A posztulált tanulási mechanizmus a kognitív potenciál növekedését és még esetleg annak termelékenységét fokozó technológiákká és stratégiákká történő átalakítását magyarázza meg. Olyan rendszerproblémák létrejöttét képes megmagyarázni, amelyek – ha a termelőerők és termelési viszonyok közti strukturális eltérések túl naggyá válnak – a termelési mód fennmaradását fenyegetik. Ez a tanulási mechanizmus azonban nem magyarázza meg, hogy oldhatók meg a létrejött problémák. A társadalmi integráció új formáinak bevezetése – például a rokonsági rendszernek az állammal történő helyettesítése – morális-gyakorlati jellegű tudást igényel, nem technikailag hasznosítható tudást, amely az instrumentális és stratégiai cselekvés szabályaiban alkalmazható (implementieren), nem kívánja a külső természet feletti kontroll kiterjesztését, hanem olyan tudást igényel, amely az interakció struktúráiban objektiválódhat; egyszóval: a társadalmi autonómiának a belső természet, a mi saját természetünk tekintetében történő kiterjesztését.

Ez az iparilag fejlett társadalmak példáján lenne megmutatható. A termelőerők fejlődése itt a munkafolyamat nagyfokú, differenciált felbontásához és a munkaszervezet üzemen belüli differenciálódásához vezetett; az a kognitív potenciál,

amely a „termelésnek ebbe a társadalmasodásába" belekerült, strukturálisan semmiféle hasonlóságot sem mutat azzal a morális-gyakorlati tudattal, amely a polgári társadalom forradalmasítására törekvő társadalmi mozgalom sajátja lehet. Ezért „az ipar haladása" „a munkások... elszigetelődése helyébe" nem „a munkások... forradalmi egyesülését állítja",[34] ahogy azt a Kommunista Kiáltvány állítja, hanem a régi munkaszervezet helyébe újat tesz.

Tehát a termelőerők kifejlődését problématermelő mechanizmusként foghatjuk fel, amely *kiváltja* ugyan a termelési viszonyok forradalmasodását és a termelési mód evolúciós jellegű megújulását, *de nem okozza*. Azonban ebben a megfogalmazásban is alig tartható a tétel. Bár néhány jól ismert példa erre mutat, amely szerint a termelőerők növekedése következtében olyan rendszerproblémák jöttek létre, amelyek a rokonsági alapon szervezett társadalmak adaptív kapacitását (Steuerungskapazit"t) túlterhelték és megrendítették az ősközösségi társadalmi rendet – így történt nyilván Polinéziában és Dél-Afrikában.[35] De a fejlődésben végbement nagy endogén ugrásoknak – amelyek az első magaskultúrák keletkezéséhez vagy az európai kapitalizmus kialakulásához vezetett – a termelőerők nagymérvű fejlődése nem feltétele, hanem következménye volt. Ezekben az esetekben a termelőerők kifejlődése nem vezethetett evolúciós kihívássá. Ajánlatos különbséget tenni a rendelkezésre álló tudás és ezen tudás alkalmazásának potenciálja között. Úgy tűnik, hogy a Moscovici által szemléletesen bemutatott tanulni-nem-tudás lehetetlenségének (Nicht-nicht-Lernenkönnen) mechanizmusa mindig újra kognitív fölösleget helyez készenlétbe, amely nem hasznosított, vagy még csak marginálisan hasznosított technikai-szervezési tudáspotenciált jelent. Ha ezt a kognitív potenciált felhasználják, akkor ez alapul szolgál a struktúraképző társadalmi munkamegosztás számára (vadászok és gyűjtögetők, földművelők és állattenyésztők, a mezőgazdaság és a városi kézművesség között, kézművesség és ipar közt stb.).[36] A tudás endogén növekedése tehát a társadalmi evolúció szükségszerű feltétele. De csak akkor lehet az eddig megoldatlan rendszerproblémákat az összegyűlt kognitív potenciál segítségével feldolgozni, ha már egy új intézményi keret jött létre; s ebből ered a termelőerők gyarapodása. Csak *ebben* az értelemben védhető az a tétel, hogy egy társadalmi alakulat nem tűnik el és nem lépnek új, magasabb szintű termelési viszonyok a helyébe, „... amíg anyagi létezési feltételeik magának a régi társadalomnak méhében ki nem alakultak."[37]

A téma megtárgyalása a következő ideiglenes eredményhez vezetett:

– Azok a rendszerproblémák, amelyek evolúciós jellegű újítások nélkül nem oldhatók meg, a társadalmak alapjának területén jönnek létre.

– A mindenkori magasabb szintű termelési mód a társadalmi integráció új formáját jelenti, amely új intézményi mag körül kristályosodik ki.

– Endogén tanulási mechanizmus gondoskodik egy olyan kognitív potenciál felhalmozásáról, amely a válságtermelő rendszerproblémák megoldására használható.

– Ez a tudás pedig csak akkor alkalmazható úgy, hogy a termelőerők fejlődése legyen az eredménye, ha az új intézményes keret és a társadalmi integráció új formájának irányába tett evolúciós lépést megtették.

Nyitva maradt a kérdés, *hogy* teszik meg ezt a lépést. A történelmi materializmus *deskriptív* válasza a következő: társadalmi konfliktusok, harc, társadalmi mozgalmak és politikai viták révén (amelyek, amennyiben osztálystruktúra feltételeinél mennek végbe, osztályharcként elemezhetők). De csak *analitikus* válasz képes

megmagyarázni, hogy *miért* tesz egy társadalom evolúciós lépést, és hogy kell érteni azt, hogy a társadalmi harcok meghatározott feltételek mellett a társadalmi integráció új formájához és ezzel a társadalom új fejlődési szintjéhez vezetnek. Az általam javasolt válasz a következő: Az emberi nem (Gattung) nemcsak a termelőerők kifejlődése szempontjából döntő, technikailag hasznosítható tudás dimenziójában tanul, hanem az interakció struktúrái számára alapvető morális-gyakorlati tudat dimenziójában is. A kommunikatív cselekvés szabályai ugyan az instrumentális és stratégiai cselekvés területén végbemenő változásokra történő reagálásban fejlődnek ki, de ennek során *saját* logikájukat követik.

IV.

A nembeli történelem történelmi materialista fogalma a társadalmi fejlődés olyan rekonstrukcióját követeli meg, amelyet a *termelési módok fejlődési sorának* terminusaiban végeznek el. Megemlítenék néhány előnyt és nehézséget, amely ezen fogalom alkalmazásával jár, és ehhez kapcsolódva vitára bocsátanék egy megoldási javaslatot.

1. Az *előnyök* azon konkurrens kísérletekkel való összevetésben mutatkoznak meg, amelyek olyan szempontokat keresnek, amelyekkel a történelmi anyag a fejlődés logikája szerint rendezhető. Így vannak olyan periodizációs javaslatok, amelyek az *alapvető* feldolgozott *anyagot* (a kőtől a bronzon és a vason keresztül a jelenkor műanyagaiig) veszik alapul, vagy pedig a legfontosabb felhasznált *energiaforrást* (a tűztől a vízen és szélen keresztül az atom- és napenergiáig). De az a kísérlet, amely arra irányul, hogy ezekben a szekvenciákban fejlődési mintára leljen, hamarosan a természeti erőforrások feldolgozásának és feltárásának technikáihoz vezet. Úgy tűnik, hogy a technika története számára valóban kínálkozik fejlődési minta.[38] Mindenesetre a technikai fejlődés beleilleszkedik abba az interpretációba, mintha az emberek a célracionális cselekvés funkciókörének (Funktionskreis) elemi alkotórészeit – amely mindenekelőtt az emberi szervezetben van meg – a technikai eszközök szintjére sorban kivetítették *volna*, és magukat a megfelelő funkciók elvégzése alól tehermentesítették *volna* – először a mozgásszervi funkciók (lábak és kezek) ellátása alól, aztán az emberi test energiatermelése alól, és végül az érzékszervi funkciók (szem, fül, bőr) és az agy funkcióinak ellátása alól. A technikatörténet szintje mögé kétségtelenül vissza lehet menni: a fejlődéstörténet szintjére. (Természetmodellek, Moscovici.) Piaget erre a kognitív fejlődésre az ontogenézis szintjén *univerzális fejlődési szekvenciát* igazolt: a preoperacionális gondolkodásból kiindulva a konkrét – operacionális gondolkodáson keresztül egészen a formális – operacionális gondolkodásig. A technika története valószínűleg a társadalom nagy evolúciós ugrásaival (Schub) együtt a *világképek evolúciójához* kapcsolódott; és ezt a kapcsolatot ismét a gondolkodás formális struktúráin keresztül lehet megmagyarázni; a kognitivista pszichologia pedig kielégítően megvizsgált ontogenetikus modellt kínál ezen struktúrának a fejlődés logikája szerinti rendezésére.[39]

Természetesen a „neolitikus forradalom" óta a nagy technikai találmányok az új korokat nem létrehozták, hanem csak kísérték: egy (mindegy hogy) racionálisan rekonstruálható technikatörténet nem alkalmas a társadalmi formációk elhatárolá-

sára. A termelési mód fogalma azt a körülményt veszi figyelembe, hogy a *termelőerők kifejlődése* ugyan fontos, de a társadalmi fejlődés periódizációja szempontjából *nem döntő fontosságú* dimenzió. Más periódizációs javaslatok a *kooperációs formákból* indulnak ki, és bizonyára a családi műhelytől kezdve, az ilyen műhelyeknek a kihelyezéses iparban történő koordinálásán keresztül, a gyáron és a munkamegosztásban dolgozó nemzeti vállalkozáson át egészen a multinacionális vállalkozásig lejátszódó fejlődés fontos szerepet játszik. Ezt a fejlődési vonalat pedig egyetlen társadalmon, a kapitalista társadalmon belül tudjuk követni. Itt már megmutatkozik, hogy a társadalmi evolúció nem rekonstruálható a munkaerő szervezetének fonalán. Ugyanez vonatkozik a *piac* fejlődésére (a háztartástól kezdve, a városi- és népgazdaságon keresztül egészen a világgazdaságig) vagy a *társadalmi munkamegosztás* fejlődésére is (a vadászok és gyűjtögetők között, a földművelés és állattenyésztés között, a városi kézművesség és a mezőgazdaság között, a mezőgazdaság és az ipar között stb.). Ezek a fejlődési folyamatok növelik a társadalmi szervezet komplexitását, de egyik jelenségnek sincs a homlokára írva az, hogy egy új szervezeti forma, egy új kommunikációs közeg, egy új funkcionális specializálódás mikor jelenti a termelőerők fejlődését, azaz a külső természet feletti megnövekedett hatalmat, és mikor szolgálja a belső természet elnyomását és a termelési viszonyok alkotórészének kell tekinteni. Ezért informatívabb, ha a különböző termelési módokat közvetlenül a termelési viszonyokon keresztül határozzuk meg és egy társadalom *komplexitásának változásait termelési módjának függvényében* elemezzük.[40]

2. Ennek a fogalomnak az alkalmazásánál is kétségtelenül adódnak *nehézségek*. Itt az a szempont a döntő, hogyan szabályozzák a termelőeszközökhöz való hozzájutást. A történelmi materializmuson belül a vita állását ma *hat* univerzális és a fejlődés logikája szerint egymásra következő *termelési mód* jellemzi.[41] A primitív társadalmakban a munka és az elosztás a rokonsági kapcsolatok segítségével szerveződik; a természethez és a termelőeszközökhöz nem lehet privát jelleggel kapcsolatot létesíteni (ősközösségi termelőmód). Mezopotámia, Egyiptom, Ó-India, Ó-Kína és a Columbus előtti Amerika (Altamerika) korai magaskultúráiban a papság, a katonaság és a bürokrácia által igazgatott állami földtulajdon van, amely a falvak községi földtulajdonára (Gemeindeeigentum) telepedik rá (überformt) (úgynevezett ázsiai termelési mód). Görögországban, Rómában és más mediterrán társadalmakban a földbirtokos egyesíti a rabszolgák és béresek (Tagelöhner) despotikus urának patriarchális gazdaságon (hausliche Wirtschaft) belüli helyzetét a város vagy állam politikai közösségében élő szabad polgár helyzetével (antik termelési mód). A középkori Európában a hűbéri uralom a nagybirtok magántulajdonán alapul; a nagybirtok sok kisbirtokra oszlik, itt a kisbirtokosok sokféle, gazdaságilag és politikailag egyszerre definiált függőségi viszonyban vannak a hűbérúrral (egészen a röghözkötöttségig) (feudális termelési mód). Végül a kapitalizmusban a munkaerő áruvá válik, úgy, hogy a közvetlen termelőnek a termelőeszközök tulajdonosával szembeni függőségét jogilag a munkaszerződés intézménye és gazdaságilag a munkapiac biztosítja.

Ennek a sémának az antropológiai és történeti kutatásban való alkalmazása nehézségekbe ütközik. Itt a keverék és átmeneti formák problémáiról is szó van: egy meghatározott társadalom gazdasági struktúráját csak kevés esetben jellemzi egyetlen termelési mód; mind a kultúrák közti diffúziók, mind az időbeli átfedések (Überlagerungen) olyan komplex struktúrákat hoznak létre, amelyek több termelé-

si mód kombinációjaként foghatók fel. Azonban maguknak a termelési módoknak a fejlődés logikája szerint történő elrendezésénél fellépő problémái fontosabbak. A jelenlegi vita, ha jól látom, mindenekelőtt a következő komplexusok körül forog:

a) Nem egészen világos, hogyan lehet megkülönböztetni a paleolit és neolit társadalmakat ugyanannak az ősközösségi *termelési* módnak az alapján. A „neolit forradalom"[42] nemcsak a termelőerők új fejlődési szintjét, hanem új életmódot is jelent. Ezért azt javasolták, hogy meg kell különböztetni az elsajátító gazdaság fokát a javakat előállító gazdaság szintjétől (appropriative vs. producing economy): míg a vadászok és a gyűjtögetők a természeti kincseket közvetlenül felhasználásra veszik birtokba, addig a földművelés és állattenyésztés olyan termelőeszközöket igényelnek (föld és állat), amelyek felvetik a tulajdon kérdését.[43] Más megkülönböztetések a társadalmi szervezet komplexitására vonatkoznak. (Horda, törzs, főnökség – band, tribe, chiefdom.)[44] Végül megalapozható az a feltevés, hogy azok a technikai innovációk, amelyek a neolit társadalomhoz történő átmenetet jelzik, mitikus világképek koherens kialakulásától függenek.[45]

b) Az úgynevezett ázsiai termelési mód körüli szerteágazó vita szisztematikus kérdések egész sorát vetette fel. Hozzá kell-e számítani ezt a termelési módot az ősközösségi társadalmi rend utolsó szakaszához vagy az osztálytársadalom első formájának kell tekinteni?[46] Ha – amint gondolom – a második alternatíva plauzibilissé tehető, akkor ebben az esetben az ázsiai termelési mód univerális fejlődési fokot jelöl-e, vagy az antik termelési mód *mellett* az osztálytársadalmak speciális fejlődési vonalát? Vagy az antik és feudális termelési mód keveréke?[47]

c) Épp ilyen nagy nehézségeket okoz a feudalizmus besorolása.[48] Egyáltalán itt egyértelműen meghatározható termelési módról vagy analítikus igényt nem támasztó gyűjtőfogalomról van szó? Ha van ilyen típusú önálló termelési mód, akkor jelöl-e univerzális fejlődési fokot? Ha van, akkor ezt csak a középkori Európa érte-e el, másszóval, a feudalizmus egyedüli jelenség, vagy elérték-e más magaskultúrák is a feudális fejlődési fokot?

d) Ezzel függ össze a további kérdés: hogyan különböztethetők meg az archaikus magaskultúrák a fejlettektől? A társadalmi részrendszerek differenciálódása és a rétegződés mértékének fokozódása ugyanabban a politikai osztályszervezetben megy végbe. Persze minden evolúcióban sikeres magaskultúrában a világkép figyelemreméltó strukturális változása ment végbe – egy mitologikus – kozmogóniai világképtől a kozmológiai etikák formájában racionalizált világkép irányában. Ez a változása az i.e. VIII. és a III. század között Kínában, Indiában, Palesztínában és Görögországban megy végbe.[49] Hogyan magyarázható ez meg materialista módon?

e) Végül ebbe az összefüggésbe tartozik egyrészt a posztindusztriális társadalmak elméletei, másrészt a szervezett kapitalizmus elméletei között zajló vita. Itt ugyanis egyebek között arról a kérdésről van szó, hogy a nyugat fejlett ipari országaiban állami beavatkozással szabályozott kapitalizmus a régi termelési mód utolsó szakasza, vagy egy új termelési módhoz történő átmenet?

f) Sajátos problémát jelent az úgynevezett szocialista átmeneti társadalmak besorolása. A bürokratikus szocializmus a fejlett kapitalizmussal összevetve evolúciós szempontból egyáltalán magasabb szintű társadalmi formáció, vagy ugyanannak a fejlődési foknak egy variánsáról van szó?

Ezek és hasonló problémák egy olyan jelentős történészt, mint Hobsbawm (Marx *A tőkés termelést megelőző tulajdonformák* című művéhez írt bevezetésé-

ben) az *általános* fejlődési fokok fogalmában való kételkedéshez vezették. Természetesen felmerül a kérdés, hogy az említett problémák nem hátráltatják-e a normális vita útját, vagy egy kutatási program terméketlenségének jeleként kell azokat felfogni. Úgy vélem, hogy ma nem szabad így megfogalmazni az alternatívát. A termelési mód fogalma talán nem rossz kulcsa a társadalmi fejlődés „zárának", hanem egy olyan kulcs, amely még nincs kellőképpen bereszelve.

V.

A termelési mód fogalma nem eléggé elvont ahhoz, hogy a társadalmi fejlődés szintjeinek univerzáliáit megragadja. Azok a szintek, amelyeken a termelési módok egymással összehasonlíthatók, a következők: a) a termelőeszközökhöz való hozzájutás (Zugang) szabályozása és b) ezen szabályoknak a termelőerők mindenkori fejlettségi szintjével való strukturális összeegyeztethetősége. Az első szinten Marx a köz- és magántulajdont különbözteti meg. A *termelőeszközök feletti kizárólagos rendelkezés* szempontja mégis csak az osztálytársadalmaknak az osztálynélküli társadalmaktól történő elhatárolásához vezet. A magántulajdon érvényesítési foka és a kizsákmányolás formái (állami kizsákmányolás a faluközösségek tekintetében, rabszolgaság, jobbágyság (Leibeigenschaft), bérmunka) eddig túl pontatlan ahhoz, hogy egyértelmű összehasonlításokat engedjen meg.[50] Finley a következő szempontok pontosítását[50] javasolja: tulajdonra vonatkozó *igény versus dolgok feletti* hatalom, emberi munkacrő feletti hatalom versus emberi törekvések feletti hatalom, büntető hatalom versus büntetés alóli mentesség, privilégiumok és kötelezettségek az igazságszolgáltatás folyamatában, privilégiumok a család területén, a társadalmi mobilitás privilégiumai, horizontális és vertikális tekintetben, privilégiumok versus kötelességek a vallási-politikai és katonai területeken. Ezek az általános szociológiai szempontok bizonyára lehetővé teszik a mindenkori gazdasági struktúra konkrétabb leírását, egyúttal azonban az elemzést a jelenségek mélyéből a felszín irányába viszik. Ennek a módszernek az eredménye a termelési módok pluralista felaprózása és fejlődési logikájuk fellazítása lenne. Ennek az induktív útnak a végén a nembeli történet fogalmának – és ezzel a történelmi materializmusnak – a feladása van. Nem zárható ki a priori, hogy egy nap az antropológiai történeti kutatások erre kényszeríthetnek. De egyelőre számomra úgy tűnik, hogy az ellenkező irányba vezető utat még nem vizsgáltuk meg eléggé. Ez az út még nagyobb mértékű általánosítás irányába mutat, ugyanis rendkívül absztrakt társadalmi szervezeti elvek keresése felé. Szervezeti elvek alatt olyan innovációkat értek, amelyek a fejlődés logikája szerint konstruálható (nachkonstruierbar) tanulási lépések által válnak lehetővé és a társadalom mindenkori új termelési szintjét intézményesítik.[52] Egy társadalom szervezeti elve (Organisationsprinzip) lehetőségtereket ír körül, különösen azt szabja meg, hogy a meglevő termelőerő-kapacitás milyen mértékben hasznosítható társadalmilag, illetve új termelőerők kifejlődése milyen mértékben ösztönözhető, és ezzel azt is, hogy mennyiben fokozható a rendszer komplexitása és adaptív teljesítménye (Steuerungsleistungen). Egy szervezeti elv tehát absztrakt szabályozásokból áll, amelyek az általa leírt társadalmi formációban több funkcionálisan ekvivalens termelési módot engednek meg. Egy meghatározott társadalom gazdasági struktúráját eze-

rint két analitikus szinten kellene vizsgálni: mindenekelőtt azon termelési viszonyok terminusaiban, amelyek benne konkrét kapcsolatban vannak, és aztán annak a társadalmi formációnak a terminusaiban, amelyhez a mindenkori uralkodó termelési mód tartozik. Egy ilyen posztulátumot könnyebb felállítani, mint eleget tenni neki; csak azt kísérelhetem meg, hogy a kutatási programot kifejtsem és plauzibilissé tegyem.

A társadalmi szervezetek elvei első közelítésben azzal az intézményes maggal jellemezhetők, amely a társadalmi integráció mindenkori domináns formáját szabja meg. Az intézményes magok formális alkotórészeit még nem elemezték ki: a rokonságot mint totális intézményt, az államot mint politikai rendet (Gesamtordnung), a funkcionálisan differenciált állam és az elkülönült gazdasági rendszer közti komplementer viszonyt. Az elemzésnek ezt a módját azonban itt nem választhatom, mert ezen az alapintézmények formális alkotórészeinek olyan sok dimenziója van, hogy aligha rendezhetők a fejlődés logikája szerinti egymásutánba. Többet ígér az a kísérlet, amely közvetlenül a társadalmi integráció formáit osztályozza – amelyeket a társadalmi szervezeti elvek határoznak meg – evolúciós jegyek alapján. Mégis a cselekvési kompetencia ontogenezise számára – különösen a morális tudat ontogenezise számára – a fejlődési logika összefüggéseit már plauzibilissé tették.

Természetesen az ontogenezisből nem vonhatunk le elsietett következtetéseket a társadalmak fejlődési szintjeit illetően. A társadalmi evolúciós tanulási folyamatokat sem a társadalomnak, sem az individuumnak nem lehet külön-külön tulajdonítani. Bár a személyiség rendszere az ontogenézis tanulási folyamatának hordozója és bizonyos értelemben csak a társadalmasult szubjektumok azok, akik tanulnak. Mégis a társadalmi rendszerek képesek a társadalmasult szubjektumok tanulási kapacitásának felhasználásával új struktúrák kialakítására, hogy a fennállásukat veszélyeztető adaptációs problémákat megoldják. A társadalmak evolúciós tanulási folyamata ennyiben függ a benne elő individuumok kompetenciájától. Ezek kompetenciájukat ismét nem különálló monászokként szerzik meg, hanem mert világuk (Lebenswelt) szimbolikus struktúráiba nőnek bele. Ez a fejlődés a kommunikáció három szintjét járja be, amelyet nagyon durván vázolok:

A *szibolikusan közvetített interakció szintjén* a beszéd és a cselekvés még egyetlen, imperativisztikusan meghatározott kommunikációs modusz kereteire korlátozódik. A egy komunikációs szimbólum segítségével egy viselkedésre vonatkozó elvárást nyilvánít ki, amire B egy cselekvéssel reagál azzal a szándékkal, hogy A elvárásának megfeleljen. A kommunikatív szibólum jelentése és a cselekvés egymást kölcsönösen definiálja. A résztvevők feltételezik, hogy interperszonális kapcsolataikban helyüket elvileg ki tudják cserélni, de performatív beállítottságuk foglyai maradnak. *A propozicionálisan differenciált beszéd szintjén* válik el egymástól első ízben a beszéd és a cselekvés. A és B a résztvevő performatív beállítottságát a megfigyelő propozicionális beállítottságával össze tudja kötni; mindketten nemcsak *átvenni* tudják a másik résztvevő perspektíváját, hanem *fel tudják cserélni* a résztvevő perspektíváját a megfigyelő perspektívájával. Ezért a két viselkedésre vonatkozó elvárás úgy koordinálható, hogy azok a kölcsönös motivációk rendszerét, vagy ahogy másképp is kifejezhető, társadalmi szerepet alkotnak. Ezen a szinten a cselekedetek elválnak a normáktól. Az *argumentáló beszéd* szintjén (amely harmadik) a beszédaktusokkal összekapcsolható érvényességi igények (Geltungsansprüche) tárgyalhatók meg. Mialatt egy beszélgetésben

állításokat alapozunk meg vagy cselekedeteket igazolunk, a kijelentéseket vagy a normákat (amelyek a cselekedetek alapjául szolgálnak) hipotetikusan kezeljük, ugyanis úgy, hogy ez fennáll vagy nem áll fenn, hogy ez helyesen vagy helytelenül állhatna fenn. A normák és a szerepek úgy jelennek meg, mint amelyeknek igazolásra van szükségük; érvényességük elvekre való hivatkozással vitatható vagy alapozható meg.

Elhanyagolom ennek a kommunikatív fejlődésnek a kognitív aspektusait, és csak utalok az önmagában fokozatos (gestaffelt) társadalmi realitás lépésről-lépésre történő differenciálódására. Mindenekelőtt cselekedeteket, motívumokat (ill. viselkedésre vonatkozó elvárásokat) és cselekvő szubjektumokat észlelnek még egyetlen realitásszinten. A következő szinten a cselekvések és a normák különválnak, a normák a cselekvő személyekkel és motívumaikkal együtt olyan szintre vonulnak vissza, amely mintegy a cselekedetek realitásszintje mögött van. Az utolsó szinten azokat az elveket, amelyeknek a segítségével cselekvési normák hozhatók létre, maguktól a normáktól különböztetik meg; az elvek a cselekvő személyekkel és motívumaikkal együtt a normák, tehát a fennálló cselekvési rendszerek mögött helyezkednek el.

Ezen az úton egy genetikus cselekvéselmélet alapfogalmait nyerhetjük, amelyek kétféle értelmezést engednek meg: vagy a nyelvhasználó és cselekvésre képes, (sprach- und handlungsf'hig) szimbólikus univerzumba belenövő szubjektum fogalmaiként, vagy maguknak a cselekvési rendszereknek az infrastruktúrája számára kialakított fogalmakként értelmezhetők. Ebben a második értelemben szeretném ezeket a társadalmi integráció különböző formáinak jellemzésére felhasználni. Az elemzésnél megkülönböztettem a normális esetet szabályozó intézményeket azoktól, amelyek konfliktusok esetén a konszenzus (Verstandigung) veszélyeztetett interszubjektivitását helyreállítják (jog és morál).

Amennyiben a cselekvés konfliktusait nem erővel vagy stratégiai eszközökkel, henem konszenzus alapján szabályozzák, olyan struktúrák fejtik ki hatásukat, amelyek az egyénnél a morális tudatot, a társadalmakban a morális- és jogrendet alakítják ki.

Ezek az említett általános cselekvési struktúrák magját definiálják, amelyben a minden interakciónak alapul szolgáló reciprocitás-viszony körül kristályosodnak ki az igazságosságról kialakított elképzelések (Gerechtigkeitsvrostellungen). Ismeretes, hogy Piaget kutatási hagyományait követve a morális tudat fejlődési fokait fedezték fel, amelyek az interakciós kompetencia fokainak felelnek meg.[53] Prekonvencionális fokon – ahol a cselekvéseket, a motívumokat, a cselekvés szubjektumait még egyetlen realitásszinten érzékelik –, a cselekvésben fellépő konfliktusok során csak a *cselekvések következményeit* (Handlungsfolge) értékelik. *Konvencionális* fokon a motívumok a konkrét cselekvések következményeitől függetlenül értékelhetők; a mértékadó egy meghatározott társadalmi szereppel vagy meghatározott normák rendszerével való konformitás.

Posztkonvencionális fokon (postkonventionelle) ezek a normarendszerek elvesztik természetadta érvényüket; univerzalisztikus szempontok szerinti igazolásra van szükségük.

Megkülönböztettem az általános cselekvési struktúrákat – amelyek a konfliktusban szegény normál állapot szabályozásának – és a mag-struktúrákat –, amelyek konfliktusok konszenzus alapján történő szabályozásának alapjai. Ezek a morális tudatstruktúrák másrészt kifejlődhetnek a cselekvési konfliktusok puszta megítélé-

sében vagy aktív megoldásukban. Ha egyidejűleg vesszük figyelembe azokat a fejlődési fokokat, amelyek alapján ezeket a struktúrákat el tudjuk rendezni, akkor induktive elfogadhatóvá tehető, miért adódnak gyakran szintkülönbségek ezek között a cselekvési területek között, tehát: a) a normális cselekvési szituációk feletti uralom képessége között, valamint b) a morális ítélet és morális cselekvés között. Ugyanúgy, ahogy az individuumok magatartásában, a társadalmi rendszer szintjén is szintkülönbségek jelentkeznek. Például a neolit társadalmakban a morális és jogi rendszerek az egyeztető jognak és a magánháború viselés jogának (Schlichtung und Fehderecht) prekonvencionális szintjén vannak, mialatt a konfliktusban szegény normál helyzeteket a rokonsági rendszeren belül, tehát konvencionális szinten szabályozzák. Ugyanúgy van ez az azon tudati struktúrák közti különbségekkel (Gefölle), amelyek az értelmezési rendszerekben még nem objektiválódnak intézményesen. Így a magaskultúra előtti társadalmak sok mítoszában már narratíve kialakított konfliktus- és megoldási modellek vannak, míg ugyanakkor az intézményesített jog a morális tudat prekonvencionális fokának felel meg.

Annál a (nagyon csábító) kísérletnél, amely a *társadalmi integráció szintjeinek* megkülönböztetésére irányul, ajánlatos különválasztani az a) általános cselekvési struktúrákat, b) a világképek struktúráit, amennyiben a morál és a jog tekintetében meghatározó szerepük van, c) és az *intézményesített* jog és a *kötelező* erkölcsi nézetek struktúráit. Neolit társadalmak: a) *konvencionálisan* strukturált cselekvési rendszer (a szimbolikus realitás a cselekvés- és a norma szintje szerint oszlik fokokra); b) mitikus világképek, amelyek még közvetlenül a cselekvés rendszerével kapcsolódnak össze a morális cselekvési konfliktusok számára adott *konvencionális* megoldási mintákkal); c) *prekonvencionális* (pr"konventionelle) szempontok szerint végzett jogi konfliktusszabályozás (a cselekvés következményeinek értékelése, a keletkezett kár kompenzációja, a status quo ante helyreállítása).

Korai magaskultúrák: a) *konvencionálisan* strukturált cselekvési rendszer; b) a cselekvési rendszertől eloldott mítikus világkép, amely az uralmi pozíciók birtokosai számára legitimációs funkciót tölt be; c) *konvencionális*, az igazságot szolgáltató vagy az igazságosságot reprezentáló uralkodó személyéhez kötött morál szempontjai szerint történő konfliktusszabályozás. (A cselekvés szándékai szerinti értékelés, átmenet a megtorlástól a büntetéshez, a kollektív felelősségtől az egyéni felelősséghez.)

Fejlett magaskultúrák (entwickelte Hochkulturen): a) *konvencionálisan* strukturált cselekvési rendszer; b) szakítás a mitikus gondolkodással, racionalizált világképek kialakulása (posztkonvencionális jogi és erkölcsi elképzelésekkel); c) az uralkodó személyéhez már nem kötött konvencionális morál szerint végrehajtott konfliktusszabályozás (az igazságszolgáltatás kiépített rendszere, a tradíciótól függő, de rendszerezett jog).

Modern kultúrák: a) posztkonvencionálisan strukturált cselekvési területek: a stratégiai cselekvés univerzalisztikusan szabályozott területének elkülönülésére (kapitalista üzem, polgári magánjog). Elvileg megalapozott politikai akaratképzés (Willensbildung) kezdetei (formális demokrácia); b) *univerzalisztikusan* átdolgozott legitimációs tanok (racionális természetjog); c) a *legalitás* és *moralitás* szigorú elválasztásának szempontjai mellett végrehajtott konfliktusszabályozás; általános, formális és racionalizált jog, elvek által szabályozott magánmorál.

VI.

Egy példán szeretném illusztrálni, hogy lehet ezt a tételt (Ansatz) a társadalmi evolúció számára hasznosítani. Az osztálytársadalmak keletkezésének problémáját választom, mert itt Klaus Eder már említett munkájára tudok támaszkodni.[54]

1. Az osztálytársadalmak politikai rendszer (Ordnung) keretén belül alakulnak ki; itt a társadalmi integrációnak korántsem kell a rokonsági rendszeren keresztül megvalósulnia; az integrációt az állam át tudja venni. Mármost az állam keletkezéséről egy sor elmélet alakult ki, amelyeket röviden megemlítek és kritika tárgyává teszek.[55]

a) *Az (őslakosokra való) rátelepülés elmélete*[56] (Überlagerungstheorie) a politikai uralkodó réteg létrejöttét és az állami rend megteremtését azzal magyarázza, hogy nomád pásztortörzsek letelepedett földművelőket és állattenyésztőket vetnek uralmuk alá és hódításon alapuló rendet hoznak létre. Ezt az elméletet ma már empirikusan megcáfoltnak tekintik, mert a nomádizáció (Nomadismus) későbbi, mint az első magaskultúrák.[57] Az állam keletkezésének biztosan endogén oka van.

b) *A munkamegosztáselmélet*[58] leggyakrabban komplex változatában képviselik. A mezőgazdasági termelés fölösleget produkál és (a demográfiai növekedéssel együtt) munkaerő szabaddá tételéhez vezet. Ez lehetővé teszi a társadalmi munkamegosztást. A különböző társadalmi csoportok, amelyek ezáltal létrejönnek, a társadalmi gazdaságot különbözőképpen sajátítják el, és társadalmi osztályokat alkotnak, amelyek közül (legalább) egy átveszi az uralmi funkciókat. Ez az elmélet szuggesztív ereje ellenére sem koherens. A társadalmi munkamegosztás a foglalkozási rendszeren belüli funkcionális specializálódás; az ismeretek és készségek szerint elkülönült foglalkozási csoportok azonban nem alakítanak ki per se olyan érdekellentéteket, amelyek a termelőeszközökhöz való eltérő hozzájutást eredményeznék. Hiányzik az az érv, amely megmutatja, miért kell a foglalkozási specializálódásban gyökerező érdekellentétekből uralmi funkcióknak kialakulni. Társadalmi munka megosztás a politikailag uralkodó osztályon belül is van, ugyanúgy (a papság, a katonaság és a bürokrácia között) mint a dolgozó népességen velül. (Például a parasztok és kézművesek között.)

c) *Az egyenlőtlenségelmélet*[59] az állam keletkezését közvetlenül elosztási problémákra vezeti vissza. A munka termelékenységének növekedésével felesleg jön létre javakban és termelőeszközökben. A gazdaságban való részesedés növekvő különbségei olyan társadalmi különbségeket eredményeznek, amelyekkel az egalitárius rokonsági szervezet nem képes megbirkozni. Az elosztási problémák a társadalmi érintkezés más szervezetét követelik meg. Ez a tétel – ha helyesnek bizonyulna – azon rendszerpoblémák keletkezését meg tudná magyarázni, amelyeket az állami szervezettel lehet megoldani, ezzel azonban éppen magát a társadalmi integráció új formáját nem magyaráznánk meg.

Egyébként a termelőerők automatikus növekedésének feltételezése mindenképpen helytelen a mezőgazdaság tekintetében. Például az Amazonas környékén élő indiánoknak minden eszközük megvolt élelmiszerfölösleg megtermeléséhez, azonban csak az európai telepesekkel való érintkezés adott ösztönzést a meglevő termelési potenciál kihasználásához.[60] Az állattenyésztők között természetesen jelentős társadalmi egyenlőtlenségek voltak, mivel a nyájak viszonylag könnyen növelhetők.

d) *Az öntözési hipotézis*[61] (Bewasserungshypothese) több faluközösségnek egy politikai egységgé történő összekapcsolódását abból a kívánságból vezeti le, hogy a föld szárazságán nagystílű öntöző berendezésekkel legyenek úrrá; ilyen berendezések építéséhez egy olyan igazgatás követelménye kapcsolódik, amely az állam intézményes magjává válik. Ez a feltevés empirikusan megcáfoltnak számít, mert Mezopotámiában, Kínában és Mexikóban az állam kialakulása megelőzte az öntözőberendezéseket. Egyébként ez az elmélet is csak a rendszerproblémák keletkezését, nem pedig megoldásuk módját magyarázná meg.

e) *A népsűrűség elmélete*[62] az állam keletkezését elsősorban ökológiai és demográfiai tényezőkkel magyarázza. Ki lehet indulni a népesség olyan növekedéséből, amely rendszerint a szegmentáris társadalmak térbeli kiterjedéséhez, azaz új területekre történő letelepüléshez vezetett. Ha mármost az ökológiai helyzet: a környező hegyek, a tenger vagy a sivatag, terméketlen tájak stb. megakadályozták a kitelepülést avagy a menekülést, akkor a népsűrűség és a földben való szűkösség által kiváltott konfliktusokból nincs más kiút, mint a népesség nagy részét egy győzedelmes törzs uralma alá vetni. A népes települések komplexitásával csak állami szervezet képes megbirkózni. Még ha az ilyen típusú népesedési problémák *minden* magaskultúrára bizonyíthatóak lennének is, ez az elmélet akkor sem magyarázza meg, hogy miért és hogyan oldhatók meg ezek a problémák.

Az említett elméletek egyike sem tesz különbséget *rendszerproblémák* – amelyek túlterhelik a rokonsági rendszer adaptív kapacitását (Steuerungskapazit"t) – és azon *evolúciós tanulási* folyamat között, amely megmagyarázza társadalmi integrációra való áttérést. Csak a tanulási mechanizmusok segítségével magyarázhatjuk meg, miért kevés társadalom tud evolúciót kiváltó adaptációs problémáira egyáltalán megoldást találni, és miért éppen az állami szervezetnek ezt a megoldását találhatták meg. Ezért a következő orientáló megállapításokból indulok ki:

– A megismerő- és cselekvési képességek ontogenezisében (a kognitivista fejlődéslélektan értelmében) fejlődési fokok különböztethetők meg. Ezeket a fokokat tanulási szintekként értelmezem, amelyek a lehetséges tanulási folyamatok feltételeit rögzítik. Mivel a tanulási mechanizmusok a (nyelvi készséggel rendelkező) emberi szervezethez tartoznak, a társadalmi evolúció csak akkor támaszkodhat az individuális tanulási kapacitásokra, ha a (részben a szakaszra nézve specifikus) peremfeltételek teljesültek.

– Az először a társadalom egyes tagjai vagy marginális csoportok által megszerzett tanulási kapacitások a minta szerepét betöltő tanulási folyamatokon keresztül jutnak be a társadalom értelmezési rendszerébe. A kollektíve osztott tudati struktúrák és tudáskészletek az empirikus ismeretek és morális-gyakorlati felismerések (Einsicht) terminusaiban kifejezett kognitív potenciált jelentenek, amely társadalmilag hasznosítható. – A társadalmaknál is beszélhetünk evolúciós tanulási folyamatról, amennyiben az evolúciós kihívásokat jelentő rendszerproblémákat megoldják. Ezek olyan problémák, amelyek egy adott társadalmi formáció keretei között hozzáférhető adaptív kapacitásokat túlterhelik. A társadalmak képesek evolúciós jelleggel tanulni, amennyiben a világképekben levő kognitív potenciált a cselekvési rendszerek átszervezésére használják. Ez a folyamat olyan racionalitásstruktúrák intézményes objektivációjaként áll elő, amelyek a világképekben már kiformálódtak.

– Új szervezeti elv bevezetése a társadalmi integráció új színvonalának megteremtését jelenti. Ez másrészt megengedi a meglevő technikai-szervező tudás alkal-

mazását (vagy újnak létrehozását), azaz a termelőerők növekedését és a rendszer komplexitásának fokozását. A társadalmi evolúció szempontjából tehát a morális-gyakorlati tudat területén lezajló tanulási folyamatoknak szabályozó funkciójuk van.

2. Ezekből az orientációs jellegű megállapításokból kiindulva az osztálytársadalmak keletkezésére a következő vázlatos magyarázatot[63] javaslom:

a) A *magyarázatra szoruló jelenség* olyan politikai rend keletkezése, amely a társadalmat úgy szervezi, hogy tagjai különböző rokonsági rendszerekhez tartozhatnak. A társadalmi integratív funkció a rokonsági kapcsolatokról az uralmi viszonyokra kerül át. A kollektív identitást többé már nem a közös ős személye, hanem a közös uralkodó személye reprezentálja.

b) A jelenség *elméleti értelmezése*: uralmi pozíció jogosít a legitim hatalom gyakorlására. A hatalom legitimitása nem támaszkodhat egyedül arra, hogy a rokonsági rendszert törvényesíti, mert azok az igények, amelyek a család helyzetén, általában a legitim rokonsági viszonyokon alapulnak, éppen az uralkodó politikai hatalmánál végződnek. A legitim hatalom az igazságszolgáltatás funkciója és a bíró pozíciója körül kristályosodik ki, miután a jogot úgy szervezték át, hogy eleget tesz a konvencionális morál kritériumainak. Ez áll fenn akkor, ha a bíró ahelyett, hogy puszta döntőbíróként az érdekelt felek esetleges hatalmi viszonyához lenne kötve, interszubjektíve elismert, tradíció által szentesített jogi normák alapján tud ítélkezni, ha a konkrét cselekvés következményei mellett a tettes szándékát is figyelembe veszi; ha már nem a keletkezett kár megtorlásának (Vergeltung) és a status quo ante helyreállításának eszméje vezérli, hanem a szabályoknak a bűnös által elkövetett megszegését bünteti. A legitim hatalom mindenekelőtt a konvencionális jellegű igazságszolgáltatás szankcionáló eszközei feletti rendelkezés hatalma. Itt a mítikus világkép – magyarázó funkcióin túl – az uralom legitimációja értelmében vett igazoló funkciókat vesz át.

c) Ebből adódik a *magyarázat célja* (Erkl"rungsziel): Az uralmi pozíciók elkülönülése feltételezi, hogy az anticipált (pr"sumptiv) uralkodó a konvencionális jellegű igazságszolgáltatás révén legitim hatalmat gyakorol. Az állam keletkezését ennélfogva a bírói pozíció sikeres stabilizálódásával magyarázhatjuk, amely a cselekvési konfliktusoknak a konvencionális morál szintjén történő konszenzuson alapuló szabályozását engedi meg.

A magyarázat vázlata részletesen:

d) A *kezdeti állapot* (Der Ausgangszustand): A neolit társadalmakat, amelyekben a rokonsági rendszer komplexitása már erős hierarchikus tagolódáshoz vezetett, az evolúciós fejlődésben igen jó kilátással rendelkező társadalmakhoz számítom. Ezek már időben korlátozott politikai szerepeket intézményesítenek. A főnököket, királyokat vagy vezéreket természetesen konkrét cselekedeteik alapján értékelik, cselekedeteik nem maguktól (per se) legitimek. Ilyen szerepeket csak átmenetileg intézményesítenek, (pl. háború vezetésére) vagy speciális feladatokra korlátoznak (pl. hogy az esőről vagy a jó termésről gondoskodjanak). A társadalmi struktúra szemszögéből ezek a szerepek még nem kerültek a társadalmi szervezet centrumába.[64]

e) *Speciális rendszerproblémák*: Az evolúciós fejlődésben igen jó kilátással rendelkező neolit társadalmakban olyan rendszerproblémák alakulnak ki, amelyekkel a családi szervezeti elv által korlátozott adaptív kapacitás (Steuerungskapazit"t) nem tud megbirkózni. Itt pl. a föld ökológiailag megszabott szűkösségének és a

népsűrűségnek vagy a társadalmi gazdagság egyenlőtlen eloszlásának problémáiról lehet szó. Ezek az adott keretek között megoldhatatlan problémák annál észrevehetőbbek lesznek, minél gyakrabban vezetnek olyan konfliktusokhoz, amelyek az archaikus jogi intézményeket (döntőbíráskodás, magánháború viselésének joga) túlterhelik.

f) *Új struktúrák kipróbálása*: Néhány olyan társadalom, amely az evolúciós jellegű kihívások problémáinak nyomása alatt van, világképeinek kognitív potenciálját használja ki és mindenekelőtt megpróbálja a konvenciális szintű igazságszolgáltatás intézményesítését. Így pl. a hadvezért feljogosítják arra, hogy konfliktus esetén többé már nem csak a konkrét hatalmi viszonyok alapján, hanem társadalmilag elismert, tradíciók által megalapozott normák alapján szolgáltasson igazságot. Ezután már nem csak az a jog, amiben a felek meg tudnak egyezni.

g) *Rendszeralkotás révén történő stabilizálás* (Stabilisierung durch Systembildung): Ez a bírói pozíció a társadalmi evolúció szállításcsinálója (Schrittmacher) lehet. De nem minden sokat ígérő kísérlet vezet az ilyen jogszolgáltatási funkciókon keresztül az uralmi pozíció tartós intézményesüléséhez, tehát evolúciós sikerhez. Csak alkalmas peremfeltételek fennállása esetén, mint pl. egy törzs katonai sikere vagy egy öntözőberendezés létesítése esetén lehet az ilyen szerepeket tartósan elkülöníteni, azaz úgy stabilizálni, hogy politikai részrendszer hordozói legyenek. Ezáltal különböznek az evolúcióban sikeres társadalmi rendszerek a pusztán jó lehetőségekkel rendelkezőektől.

h) *Osztálystruktúrák létrejötte*: „A politikai uralom alapján aztán az anyagi termelés folyamata a rokonsági rendszer korlátozó feltételeiről leoldható és az uralmi viszonyok mentén újjászervezhető."[65] Az uralkodó a maga számára hivatalnokainak, a papoknak és a háborúkban vezető szerepet játszó családoknak a lojalitását azzal biztosítja, hogy a termelőeszközökhöz való privilegizált hozzájutást biztosít számukra (oikosz-gazdaság) (Haus- und Tempelwirtschaft).

i) *A termelőerők kifejlődése*: „Azok a termelőerők, amelyeket a neolit forradalom már készentalált, csak most hasznosíthatók kiterjedt formában: a földművelés és szarvasmarhatartás intenzívebbé válása, a kézművesség elterjedése az osztálytársadalom megnövekedett szervezőképességének eredménye. Így alakulnak ki új kooperációs (pl. az öntözött földművelésben) vagy csereformák (például a város és falu közti piaci kapcsolatban)."[66]

3. Ez az érv – ha empirikusan igazolódik – azt is meg tudná magyarázni, hogyan függenek össze a társadalmi evolúcióban egymással szemben ható (gegenl"ufig) fejlődési folyamatok: azaz egyrészt a kumulatív tanulási folyamat, amely nélkül a történelem nem fogható fel evolúcióként, azaz iránnyal rendelkező folyamatként, és az emberek ember által való kizsákmányolása, amely az osztálytársadalmakban fokozódik.[67] A történelmi materializmus a termelőerők fejlődésének tengelyén lineáris fejlődést bontott ki, és a termelési viszonyok fejlődése számára dialektikus gondolkodási formákat vett igénybe. Ha feltesszük, hogy nemcsak a technikailag hasznosítható tudás dimenziójában, hanem a morális gyakorlati tudás dimenziójában is van tanulás, akkor azt állítjuk, hogy mind a termelőerők, mind a társadalmi integráció formáinak tekintetében is vannak fejlődési fokok. Azonban a kizsákmányolás és represszió mértéke egyáltalán nem áll fordított viszonyban ezekkel a fejlődési szintekkel. Az a társadalmi integráció, amely a rokonsági viszonyokon keresztül valósul meg és amelyet konfliktusok esetén prekonvencionális jogi intézmények biztosítanak, a fejlődés logikája tekintetében alacsonyabb

szinthez tartozik, mint az, amely uralmi viszonyok által valósul meg és konfliktusok esetén konvencionális jogi intézmények biztosítják. Ezen haladás ellenére a politikai osztálytársadalmakban szükségszerűen gyakorolt kizsákmányolást és elnyomást azokkal a jelentéktelenebb társadalmi egyenlőtlenségekkel összehasonlítva, amelyeket a rokonsági rendszer *megenged*, együttal visszalépésként kell értékelni. Mert a helyzet úgy áll, hogy az osztálytársadalmak az önmaguk által létrehozott legitimációs szükségletet nem tudják kielégíteni. Éppen ez az osztályharc társadalmi dinamikájának kulcsa. Hogyan magyarázható meg a haladásnak ez a *dialektikája*?

A magyarázatot abban látom, hogy az új tanulási szintek nemcsak kibővített opciós játékteret, hanem új problémahelyzetet is jelentenek. A termelőerők és a társadalmi integráció magasabb fejlettségi szintje ugyan megszabadít a mindenkor túlhaladott társadalmi formáció problémáitól, azok a problémák azonban, amelyek az új fejlődési szinttel együtt járnak – amennyiben egyáltalán összehasonlíthatók a régi problémákkal –, nagyobb intenzitásúak lehetnek. Mindenesetre intuitive úgy tűnik, hogy ez így áll azoknak a terheknek a tekintetében, amelyek az államilag szervezett társadalmakhoz való átmenet során újonnan jönnek létre. Másrészt az ebből az összehasonlításból nyert perspektíva mindaddig torz, amíg nem vesszük számításba az államilag még nem szervezett társadalmak specifikus terheit: a rokonsági alapon szervezett társadalmakat jobban el lehet határolni, ha azokat azon problémák *fajtái szerint* világítjuk meg, amelyek csak az osztálytársadalmak számára tipikusak. A kizsákmányolás és az elnyomás szocialista harci fogalmai nem különböztetik meg eléggé az evolúció tekintetében különböző problémahelyzeteket. Természetesen az eretnek tradíciókban vannak utalások nemcsak a haladás, hanem a kizsákmányolás fogalmában megtett distinkciókra is. Különbséget lehet tenni a test megkárosítása szerint (éhség, kimerülés, betegség), a személy sérelme (Kr"nkung) szerint (megalázás, szolgaság, félelem), végül a lélek kétségbeesése szerint (magányosság és kiüríltség) (Leere), amelynek azonban remények felelnek meg, azaz a jólétben és biztonságban, szabadságban és méltóságban, boldogságban és kielégülésben való remény.

A haladás és kizsákmányolás problematikájához illesztett kitekintés

Megpróbáltam, hogy azokat az alapintézményeket – amelyekkel a társadalmi szervezeti elvek mindenekelőtt jellemezhetők (tehát család, állam, elkülönült gazdasági rendszer) – a társadalmi integráció fejlődési fokain keresztül a történelmi haladással kapcsolatba hozzam. A komoly evolúciós következménnyel járó innovációk azonban nemcsak mindig új tanulási szintet jelentenek, hanem új problémahelyzetet is, azaz az új társadalmi formációval együttjáró terhek új kategóriáját. A haladás dialektikája abban mutatkozik, hogy a *problémamegoldás képességének megszerzésével együtt új problémahelyzetek tudatosulnak*. Azzal, hogy a természettudományos alapon álló orvostudomány bizonyos betegségeket mintegy kontroll alá vesz, minden betegséggel szemben kialakul egy kontingencia-tudat. Ez a reflexiv tapasztalat a természetszerűség (Naturwüchsigkeit) fogalmához kötődik: természetszerű az élet általtermészetességében átlátott területe. A szenvedés olyan

mértékben jut új minőséghez egy még uralmunk alá nem hajtott folyamat kontingenciáiban, ahogy önmagunknak azt a kompetenciát tulajdonítjuk, hogy ésszerűen beleavatkozzunk. Ez a szenvedés az új szükséglet negatívuma. Így megkísérelhetjük a társadalmi evolúciónak azon problémák és szükségletek fonalán történő értelmezését, amelyeket csak az evolúció eredményei hívtak életre; a társadalmi evolúciós folyamat maga minden fejlődési fokon új erőforrásokat generál, amelyek a szűkösség új dimenzióit és ezzel új történelmi szükségleteket jelentenek.

A társadalmi-kulturális életformához történő átmenettel, tehát a családi struktúra bevezetésével jön létre a *társadalomnak a külső természettől történő elhatárolására vonatkozó probléma*. Legkésőbb a neolit társadalmakban lesz téma a társadalomnak a természetes környezettel való harmonizálása. A természet fölötti hatalom szűkös erőforrásként tudatosul. A külső természet kontingenciáival szembeni tehetetlenséget valószínűleg a mítosz és a mágia segítségével magyarázzák. Egy politikai jellegű átfogó rend (Gesamtordnung) bevezetésével jön létre a *társadalmi rendszer önmaga által történő irányításának* (Selbststeuerung) a problémája. Legkésőbb a fejlett magaskultúrában válnak központi jelentőségű szükségletté az állami rend szolgáltatásai. A társadalmi elnyomás és önkény tapasztalatát az uralom legitimációjával kell ellensúlyozni. Ez racionalizált világképek keretén belül sikerült, amelyekkel egyébként a megelőző fok központi problémája (tehetetlenség) gyengíthető. A modern korban a gazdaság autonómmá válásával (és az állam komplementerré válásával) a társadalmi rendszer *külső természettel folytatott önszabályozó cserefolyamatának* problémája jön létre. Az érték az erőforrás szűkösségeként tudatosul. A társadalmi egyenlőtlenségek tapasztalata társadalmi mozgalmakat és megfelelő kielégítésre irányuló stratégiákat hív a küzdőtérre. Úgy tűnik, hogy ezek a szociális államok tömegdemokráciáiban – amelyekben az előző fok központi problémája a jogbiztonság hiánya gyengül le – célra vezetnek. Ha végül a posztmodern társadalmakat – amint azt különböző oldalakról állítják – a tudományos és az oktatási rendszer elsődlegességével jellemezhetjük, akkor a *társadalmi rendszernek a belső természettel folytatott önszabályozó cseréjéről* – ami ezután létrejövő probléma – spekulálhatunk. Ismét strukturálisan beszűkült erőforrás lenne probléma: nem a hatalom, biztonság, vagy érték megszerzése, hanem a motiváció kialakítása és a dolgok értelmének (Sinn) kialakítása a probléma. Abban a mértékben, ahogy a belső természet társadalmi integrációja, a szükségletek eddig természetadta módon végbemenő diszkurzív interpretációja végbemenne, úgy tudnának a participáció elvei sok életterületbe behatolni, míg egyidejűleg az anómia (és a rossz közérzet) növekvő veszélye új, a motiváció kontrolljával foglalkozó igazgatást hívna életre. Talán az új szervezeti elv (Organisationsprinzip) körül új intézményes mag képződik ezután, amelyben a köznevelés, szociálpolitika, a liberalizált büntetésvégrehajtás és az elmebetegségek kezelésének elemei ötvöződnek.

Ezt a perspektívát – amelyre legjobb esetben csak nyomok vannak – csak azért említem, hogy kifejtsem azt a *lehetőséget*, amely szerint a társadalmi hatalom differenciált gyakorlásának a társadalmi strutúrában gyökerező mintája még az osztályuralom *gazdasági formáját* (akár a magántulajdonosi jogok, akár az elit jellegű állami bürokrácia révén gyakorolják) is túl tudná élni. Az osztályuralom jövendő, szociálpszichológiai kényszere egyszerre gyengített és erősített formája lenne az az „uralom" (a szó emlékeztet a társadalmi hatalom gyakrolásának nyílt, személyes, politikai formájára) amelyet másodszor is meg kellene törni, nem a

polgári magánjog, hanem a jóléti állam nevelési rendszere segítségével. Az pedig, hogy a megnövelt részvétel (Partizipation) és a növekvő társadalmi adminisztráció közti, valamint a motivációképződés reflexívvé válása és a társadalmi kontroll növekedése (azaz a motívumok manipulációjáé) közötti ördögi körnek ebbe bele kell-e játszania, azt az újjáéledt pesszimista antropológiák határozott (dezidiert) ítélete ellenére sem tartom előre eldönthető kérdésnek.

A társadalom önlétrehozásának (Selbstkontituierung) olyan problémaspektrumát javasoltam, amely a környezettől való elhatárolódástól, az önszabályozáson és a külső természettel folytatott anyagcserén keresztül egészen a belső természettel folytatott önszabályozó cseréig nyúlik. Az evolúció minden új problémahelyzetében új szükségletek jönnek létre, – azaz a technikailag lehetővé tett hatalomban, a politikailag létrehozott biztonságban, a gazdaságilag létrehozott értékben, és a kuturálisan megalkotott értékekben (Sinn) – és ezzel új történelmi szükségletek lépnek előtérbe. Ha ezt a merész sémát elfogadhatónak tartjuk, akkor ebből az adódik, hogy a motívumok kialakulásának reflexívvé válásával és az események értelmének strukturális beszűkülésével az evolúció új problémamezőinek logikailag lehetséges játéktere kimerült. Az *első átmenet* végét az új szinten az elhatárolás problémáihoz történő visszafordulás jelenthetné, azaz azon belső hatások felfedezéséhez, amelyekbe a társadalmasodás folyamatai ütköznek, és a társadalmi individualizáció *ezen határain levő új kontingenciák felbukkanásához.*

VII.

Végül megnevezném azokat a perspektívákat, amelyek a konkurrens magyarázó elvekből a vita számára adódnak. Evolúciós kiindulásként kínálkozik a strukturalizmus, a neoevolúcionizmus és a szociológiai funkcionalizmus. A történelmi haladás fogalma – ami a társadalmi evolúció fogalmával szorosan összekapcsolódik – ezenkívül olyan tudományelméleti kérdéseket vet fel, amelyeket egyrészt a történetfilozófia felett gyakorolt kritika formájában,[68] másrészt egy evolúciós jellegű etika[69] keretei között fejtettek ki.

1. Althusser és Godelier megkísérelte a Lévi-Strauss által kidolgozott fogalmaknak és feltevéseknek a történelmi materializmusba történő behozását.[70] A *struktúra fogalmát* a magaskultúra előtti szinten levő társadalmak vizsgálatából nyerték, mégpedig a „vad gondolkodás" analógiás struktúráiból ugyanúgy, mint a társadalmi viszonyok családi struktúráiból. A fogalom olyan fundamentális szabályrendszerekre vonatkozik, amelyeket a megismerés (Kognition) a beszéd és az interakció során követnek. Ezek a szabályok nem olvashatók le közvetlenül a jelenségek felszínéről; inkább olyan mélystruktúrákról van szó, amelyeket az egyének megfigyelhető kulturális képződmények létrehozásakor önkéntelenül (nicht-intentional) követnek. A szabályok nemcsak az egyes individuumokra vonatkoznak, kollektív érvényük van. Ezenkívül mindig rendszert alkotnak, amely lehetővé teszi, hogy a generált jelenségek között transzformációs kapcsolatokat hozzunk létre. A struktúrák racionálisan reprodukálhatók[71] (einer rationalen Nachkonstruktion f'hig).

Itt nem mehetek bele a strukturalista alapfogalmak marxista adoptálásának különböző kísérleteibe. Ezek a kísérletek e fogalmak alkalmazásának inflálódó alkalmazását segítették elő, amely a jól körülhatárolt antropológia területén túl-

ment; ezért világos definíciók szükségesek. A személyiség rendszerének szintjén a struktúra három dimenziója határolható el egymástól: a megismerés (Kognition), a nyelv és az interakció. Ez azt jelenti, hogy az egyén struktúrákat hoz létre és ennek megfelelő kompetenciákat fejleszt ki, amelyek lehetővé teszik a) a gondolkodási műveleteket, a tapasztalatok és az instrumentális cselekvés kognitív feldolgozását; b) fonetikailag és grammatikailag jól megformált mondatok megalkotását és c) interakciókat, valamint a cselekvés konfliktusainak konszenzus alapján történő szabályozását. A nyelvi kommunikáció (és más módon a stratégiai cselekvés is) ezzel szemben több ilyen dimenzióból kialakított struktúrának az integrációját követeli meg. Ezért a nyelvi megnyilatkozások struktúráit – amennyiben a nyelvészeten túllépünk – nem könnyű elemezni. A nyelvi közeg jelentősége kézenfekvő: abban az individuális és a társadalmi tudat kapcsolódik össze. A társadalmi rendszer szintjén az élesen elválasztható (trennscharfe) és elemi mélystruktúrák adhatók meg a termelőerők és a társadalmi integráció számára (ha jól látom). A termelőerők technikai és szervezeti tudást testesítenek meg, amely kognitív struktúrák terminusaiban elemezhető. Az intézményi keret és a konfliktusszabályozás mechanizmusai olyan gyakorlati tudást testesítenek meg, amely az interakció struktúráinak és a morális tudat formáinak terminusaiban elemezhető. Ezzel szemben a világképek rendkívül komplex képződmények, amelyeket kognitív, nyelvi és morális-gyakorlati tudatformák határoznak meg, amelyeknél ezeknek a struktúráknak az összetétele és összjátéka nincs egyszer és mindenkorra megszabva.

A racionális rekonstrukció (Nachkonstruktion) kísérlete eddig ott lépett a legnagyobbat, ahol az elemi mélystruktúrák a legkönnyebben izolálhatóak: a nyelvtudományban, azaz a fonetika és a szintaxis elméletében, az antropológiában, amennyiben a primitív rokonsági rendszerekkel foglalkozik (a mitikus világképek a strukturalista elemzés számára olyan mértékben közelíthetők meg, amilyen mértékben még közvetlenül összekapcsolódnak az interakció-struktúrával),[72] és végül a pszichológiában is gyümölcsöző, amennyiben az (Piaget kutatási hagyományait követve) a gondolkodás és a morális tudat ontogenezisével foglalkozik.[73] Kevésbé sikeresek a rekonstrukció kísérletei ott, ahol több struktúra kapcsolódik össze: ez mutatkozik a pragmatika elméletében, a szociolingvisztikában és az etnolingvisztikában amennyiben a megnyilatkozás és megértés folyamatainak univerzáliáival foglalkoznak, a pszichoanalitikus nyelvelméletben, amely a szisztematikusan torzult kommunikáció feltételeit vizsgálja, és végül a strukturalista világkép-elemzésben, amely ritkán hatol át a komplex hagyományok felszínén.[74]

A strukturalizmus kétségtelenül a szinkron vizsgálatok korlátjába ütközött; ez a korlát a nyelvtudományban és az antropológiában csak a tárgy statikus tulajdonságai miatt volt kevésbé észrevehető. A strukturalizmus legtöbbnyire a fennálló struktúrák logikájára korlátozódik és nem terjed ki a struktúraképző folyamatok mintájára. Csak a Piaget által kidolgozott genetikus strukturalizmus – amely a struktúraképző folyamatok fejlődési logikájának végére jár – ver hidat a történelmi materializmushoz. Amint azt megmutattuk, ez lehetőséget kínál arra, hogy a különböző termelési módokat a fejlődés logikájának absztraktabb szempontjai alapján vizsgáljuk.

Nagyon is lehetséges az, hogy a technika történetét a kognitív fejlődés ontogenetikusan elemzett szintjeire képezzük le, úgy, hogy a termelőerők kifejlődésének logikája látható legyen. A termelési módok történelmi egymásutánja azonban csak akkor elemezhető a társadalmi szervezet absztrakt elveinek terminusaiban, ha meg

tudjuk adni, milyen világképstuktúrák felelnek meg a társadalmi integráció egyes formáinak és ezek a struktúrák hogyan korlátozzák a profán tudás fejlődését. Másszóval: éppen a történelmi materialista elmélet van ráutalva a világkép felődésének strukturális elemzésére. A világképek evolúciója az interakciós struktúrák fejlődési fokai és a technikailag értékesíthető tudás haladása között közvetít. A történelmi materializmus fogalmaiban ez így fogalmazódik meg: a termelőerők és termelési viszonyok dialektikája az ideológiák közvetítésével megy végbe.

2. A kulturális evolúció 19. század végi elméleteit (Morgan, Taylor) századunkban a funkcionalista iskola relativista felfogásai visszaszorították; csak olyan szerzők, mint V. G. Childe és L. White, ragaszkodtak az általános fejlődési fokok koncepciójához.[75]

Az uralkodó kultúrantropológia (Kroeber, Malinowski, Mead) befolyása alatt a fejlődés elméletére vonatkozó felfogások – amint azt a „sokirányú evolucionizmus", J. H. Stewart által kifejlett elmélete mutatja[76] – még csak igen visszafogott formában, a kulturális ökológiához (kulturökológia) alkalmazkodva léteztek. A legutóbbi időben persze a biológiai evolúció elméleti sikerei újabb ösztönzést adtak a társadalomtudományi evolúcionizmus számára. A társadalmi evolúció többé nem az organikus evolúció bizonytalan folytatódásaként jelenik meg: a neovevolucionisták (Parsons, Luhmann, Lenski),[77] inkább abból indulnak ki, hogy a társadalmi evolúció elemzett és ellenőrzött modellje alapján megmagyarázható. A biológiai modell heurisztikus hasznossága vitathatatlan, mégis kétséges, hogy az általánosított evolúciós elmélet útját jelöli-e, amely a természeti és kulturális fejlődésre egyaránt érvényes.[78]

A biológiai modell közismerten egy önszabályozó és önmagát egy túlságosan komplex környezettel szemben elhatároló rendszer önfenntartásának fogalmán alapul. A környezet és a rendszer között komplexitási szintkülönbség áll fenn; a határait fenntartó rendszer az előtt a feladat előtt áll, hogy annyi saját komplexitást fejlesszen ki, hogy a környezet komplexitása elegendő mértékben redukálható legyen. A természeti evolúció hordozói a *fajok*, amelyeket a mindenkor meghatározott reprodukcióképes génállomány reprezentál. A fajok önmagukat *populációk* formájában reprodukálják, amelyek ökológiai környezetükben stabilizálódnak. A fajok egyébként egyes *organizmusokból* állnak, amelyek egymással és környezetükkel kölcsönhatásban vannak. Az evolúciós tanulási folyamat közvetlenül feltételezi a génállományt. A *mutáció* folyamata – amely a genetikai információ átadásban bekövetkezett hibaként értelmezhető – eltérő fenotípusokat hoz létre, amelyek a környezet szelektív nyomása alatt *választódnak ki* és a környezeti feltételektől függő populáció *stabilizálódását* teszi lehetővé. Ez a nem teleologikusan irányított tanulási folyamat olyan eredményhez vezet, amely teleologikusan értelmezhető: a fajok komplexitása és reakciópontenciáljuk hatótávolsága mint szempont szerint rangsorolhatóak.

Ennek a modellnek a társadalmi fejlődésre történő átviteléné lényegében három probléma merül fel: Mi a mutáció folyamatának ekvivalense? Mi a populáció túlélési képességének ekvivalense? Végül mi az evolúció lépcsőfokainak – amelyeket a különböző fajok foglalnak el – az ekvivalense?

a) A biológiai modell heurisztikus hasznát abban látom, hogy a figyelmet az evolúciós tanulási folyamatra irányítja. A kulturális hagyomány alapjául nyilvánvalóan egy különböző változatokat létrehozó (Variet"tserzeugender) mechanizmus szolgál, amely mindenekelőtt bizonytalan értelmű mutációnak felel meg. A termé-

szeti evolúciót nem befolyásolják az egyes organizmusok tanulási folyamatai, amelyek a genetikailag programozott viselkedést bővítik ki és módosítják (mert a viselkedés módosulása az egyedi organizmus életciklusára korlátozódik és nem csatolódik vissza a génállomány reprodukciójának következő menetében). Ezzel a társadalmi-kulturális fejlődés szintjén a tanulási folyamatok eleve társadalmilag szervezettek úgy, hogy a tanulás eredményei áthagyományozhatóak. A kulturális hagyomány a természeti evolúció leállása után is olyan közeget kínál, amelyen keresztül a változatokat létrehozó innovációk átmehetnek.

A mutációs folyamat és a társadalmi tanulás közti különbségek igen lényegesek.[79] Az evolúciós tanulási folyamat itt nem a génállomány változásán keresztül, hanem a tudáspotenciál megváltoztatásán keresztül valósul meg; ezen a szinten a feno- és genotípus közti minden megkülönböztetés elveszti jelentőségét. Az interszubjektíve megosztott és hagyományozott tudás a társadalmi rendszer alkotórésze és nem az egyes individuumok tulajdona, mert ez csak az individuumok társadalmasodása által jön létre. A természetes evolúció egy fajhoz tartozó egyedek többé vagy kevésbé homogén viselkedési repertoárjához vezet, míg a társadalmi tanulás következménye a viselkedési formák felgyorsított heterogenizálódása (Diversifikation).

Ezek az összehasonlítások folytathatók. Elvi nehézséget látok abban, hogy az utóbbi évtizedekben sikerült a biokémiában a mutáció folyamatát elemezni, míg a tanulás mechanizmusa – amely egy olyan komplex jelenségnek az alapja, mint a kulturális hagyományok átadása – majdnem ismeretlen. Másrészt a kognitivista és analítikus fejlődéslélektannak jó kilátásai vannak: ez az elmélet az új kognitív struktúrák megtanulásánál végbemenő alkalmazkodást és asszimilálódást vagy a motívációs bázis kiépítésénél végrajtott identifikációt és projekciót tanulási mechanizmusokként határozza meg. Amíg ezeket a mechanizmusokat kielégítő módon nem elemezték, nem is tudhajtuk megítélni, hogy a mutáció és az áthagyományozódás (Überlieferung) közti összehasonlítás pusztán metaforikus, vagy az alapul szolgáló tanulási folyamatok a mutáció folyamatával való bizonyos fokú funkcionális ekvivalenciája ismerhető el. Egy különbség azonban feltehetően felkelti gyanakvásunkat: a mutációs folyamat véletlenszerűen hozza létre a változatokat, míg a tudati struktúrák ontogenézise nagymértékben szelektív és iránnyal rendelkező folyamat.

b) A természeti evolúcióban a tanulási folyamatok sikere egy populáció azon képességén mérhető le, ahogy az egy adott környezetben önmagát stabilizálja, itt a faj reprodukciója végső soron az egyes organizmus túlélési képességétől függ. Másrészt az organizmus azon képessége számára – amellyel a halált elkerüli – egyértelmű paraméterek adhatók meg.

Nem így áll a helyzet a társadalomnak azzal a képességével, hogy elkerüli a halált – még az sem világos, hogy mit jelenthet ez. Mert a társadalmat alkotó egyének reprodukciót biztosító számának fizikai fennmaradása ugyan szükséges, de nem elégséges feltétel a társadalom identitásának fenntartása tekintetében. A társadalom identitása normatíve meghatározott és kulturális értékeitől függ, másrészt ezek az értékek tanulási folyamat következtében megváltozhatnak. Nincs olyan egyértelműen meghatározható célfunkció, amelyen a társadalmak ultrastabilitása mérhető lenne. Dunn ezt a tényállást következőképpen fogalmazza meg: „Az újszerű viselkedés adekvátságát azzal mérjük, hogy milyen mértékben járul hozzá a cél eléréséhez. Ha a vizsgált viselkedés kudarcot vall, akkor rendszerint nem

sikerül állandó helyhez jutnia a viselkedési repertoárban. Bár ha nem sikerül közelebb jutnunk a célhoz, ez nemcsak azzal a következménnyel járhat, hogy az új viselkedési módot rosszul adaptálódónak találjuk; a cél adekvátsága szintén kétségbe vonható. Röviden: éppen mert a célok alakítják az adaptív viselkedés tesztjét, amely a viselkedésre vonatkozó elképzelések (behavioral ideas) revíziójához vezet, a viselkedésre vonatkozó elképzelések néha a célok adekvátságának tesztjét hozzák létre és a célok revíziójához vezetnek."

A továbbiakban nem részletezem azokat a javaslatokat, amelyeket Dunn[80] és Luhmann[81] a legfőbb rendszerértékek (system targets goals) evolúciós értékelésére tesznek, mert a társadalmi élet önmagára vonatkozó definíciójának hibás köréből nem visznek ki. A társadalmi-kulturális szinten a tanulási folyamatok eleve nyelvileg szervezettek úgy, hogy az egyén tapasztalatának objektivitása strukturálisan kapcsolódik össze az egyének közti kölcsönös megértés interszubjektivitásával. Ezért a társadalmasult individuumok és a társadalom közt nem áll fenn ugyanaz az instrumentális viszony, mint a szubhumán fejlődési fokon a faj és egyede között. Értelmetlen az az elképzelés is, amely szerint a legfőbb rendszerértékeket annak figyelembevételével instrumentalizálják, amit az individuumok mindig tudnak és akarnak, mert az individuumok a saját társadalmukban szocializálódtak. Ha vannak a társadalmak ultrastabilitásának normatív szempontjai, akkor azokat mindenesetre a nyelvi kommunikáció azon alapstruktúráiban kereshetjük, amelyekben a társadalmak a bennük élő emberekkel együtt egységesen reprodukálódnak. A fajok reprodukálódnak, amennyiben elegendő számú egyed kerüli el a halált; a társadalmak újratermelik magukat, amennyiben elkerülik, hogy túl sok hibát adjon át az egyik nemzedék a másiknak. Ha a fajok tanulási folyamatának szempontjából az organizmusok túlélési képessége a vizsgálat szempontjából fontos tényező (Testfall), akkor a társadamak tekintetében az ennek megfelelő tényezők a technikailag és gyakorlatilag hasznosítható tudás létrehozásának és használatának dimenziójában vannak.

c) Végül a biológiai modellnek a társadalmi fejlődésre való átvitele során abból is származnak nehézségek, hogy a komplexitás fokozódásának szempontja nem elég ahhoz, hogy a fejlődés evolúciós küszöbeit vagy szintjeit kitüntesse. Dunn a társadalmi fejlődés három szakaszának megkülönböztetését javasolja: az első szakaszban a társadalmi rendszer teljes alkalmazkodási kapacitását a külső természet kockzati tényezőivel vívott küzdelem emészti fel; a második szakaszban a többi társadalommal vívott küzdelem nagyobb mértékű alkalmazkodást igényel, mint a természet legyőzése; a harmadik szakaszban a természeti és társadalmi környezettel való érintkezésben kifejtett alkalmazkodás reflex jellegű: a tanulás megtanulása.[82] Luhmann olyan felosztást javasol, amelyet a három evolúciós alapfunkció differenciálódása szerint kellene elvégezni, tehát a variáció, a szelekció és a stabilizálás fokozatos elválása alapján. Az ilyen kritériumok még akkor sem felelnek meg, ha történelmi anyagra alkalmazhatóak, mert a funkcionalizmus szempontjai szerint a komplexitás *fokai* különböztethetők meg, de nem az evolúció *szintje*.

A természeti evolúcióban sem elégséges kritérium a komplexitás foka a fajnak az evolúciós sorrendbe történő beállítása számára, mert a szervezet vagy az életmód komplexitásának fokozódása gyakran bizonyul evolúciós zsákutcának. Az evolúciós besorolás csak akkor lehetséges, ha ismerjük egy sor morfológiai változás vagy a reakciópotenciál növekedésének belső logikáját. A központi idegrend-

szer a filogenetikai összehasonlításban a prototípus szerepét játssza: a központi idegrendszer általános strukturájának és fejlődési logikájának ismertnek kell lennie, ha ennek a rendszernek fejlettségi szintje szerint különböző fajokat be akarunk sorolni.[83] A társadalmi evolúciónál sem sorolhatjuk be a társadalmi alakulatokat fejlődési szintjük szerint azelőtt, hogy a társadalmi tanulási folyamatok struktúráit és fejlődésük logikáját megismertük. A központi idegrendszernek itt azok a kognitív alapstruktúrák felelnek meg, amelyekben a technikai és a morális-gyakorlati tudás jön létre.

3. A társadalomtudományi neoevolucionizmus rendszerint megelégszik az adaptív kapacitás (adaptive capacity) növekedésével mint az evolúció irányának kritériumával. Ebből a szempontból kiindulva vitték be a renszerelmélti alapokon kifejtett *funkcionalizmus* fogalmait és kérdésfeltevését a fejlődéselméletbe. A társadalom evolúcióját aztán a differenciálódás, a funkcionális specifikálódás, az integráció és a respecifikálódás folyamatain ábrázolják. A modernizáció elméletei például ebben a módszertani keretben mozognak. Nos, a rendszer- és evolúcióelméleti fogalomkészlet egyesítése kétségtelenül előnyös azon szerkezeti változások vizsgálatára, amelyek bővítik egy társadalom adaptív kapacitását (Steuerungskapazit"t). Ez az analitikus nyereség másrészt oda vezetett, hogy a tanulási készség struktúráit felcserélték a társadalmi komplexitással. Az önállósult funkcionalizmus félreismeri azt a körülményt, hogy a komplexitás növekedése mindig csak azon a tanulási szinten lehetséges, amelyet mindig a társadalom szervezeti elve alapján értek el. Az új szervezeti elvek bevezetését azonban azelőtt nem tudjuk megmagyarázni, mielőtt a szocializációs folyamatok specifikus alapstruktúráit és fejlődési logikájukat meg nem ismerjük. A tanulás tárgya szerint specifikus tanulási készségek tisztázásának meg kell előznie a komplexitás elemzését. Ez például megmutatkozik a kommunikációs közeg rendszerelméleti fogalmának alkalmazásánál. Nyilvánvalóan a nyelv az alapvető kommunikációs közeg. Az evolúció szemszögéből jelentős lépések egyebek között: a nyelv írásbeli rögzítése, valamint azoknak a részrendszereknek az elkülönülése, amelyeket mindig egy speciális közeg fölött létesítettek: a politikai renszert a jog fölött, a gazdasági rendszert a pénz fölött, a tudomány renszerét az igazság fölött stb.[84] A funkcionalista elemzés csak azt képes megmutatni, *hogy* ilyen újítások fokozzák a társadalom komplexitását, de nem magarázza meg, hogy a kommunikációs közegeknek a nyelv alapján történő kifejlődése *strukturálisan miképpen lehetséges*; és ugyanolyan kevéssé magyarázza meg, hogy bizonyos közegeket a társadalmi integráció adott formájánál *miért vezetnek be*. A különböző kommunikációs közegeknek a beszéd és a cselekvés alapstruktúráiból történő kommunikációelméleti levezetésére ezen a helyen még csak nem is utalhatok, azonban legalább egy következményre szeretnék utalni.

Csak ha sikerül a szervezeti elvek sorának a fejlődési logika szerint végrehajtott rendezése és a társadalmi evolúció megfelelő fokainak meghatározása, akkor találhatja meg méltó helyét a komplexitás elemzése: ez arra szolgál ezután, hogy azt a *speciális evolúciót* megmagyarázza, amelyen a társadalmak az ökológiai feltételekhez és a történelmi körülményekhez történő alkalmazkodásuk során keresztülmennek. Az egyes társadalmak társadalmi-kulturális morfológiájának ki kellene kerülnie az evolúció elméletéből, ha az általános evolúció genetikus-strukturalista kutatását nem tudnánk kiegészíteni a speciális evolúció funkcionalista beállítottságú vizsgálatával.[85]

4. Megfontolásaim végén szeretnék még egyszer visszatérni azokra a normatív következményekre, amelyek minden fejlődéselmélettel együtt járnak; mert a természeti evolúciónak is – amint megmutattam – meg kell adnia a fejlődés irányának kritériumát, amely lehetővé teszi a morfológiai tulajdonságok és a reakciókészségek értékelését. Ennek a kritériumnak a megválasztása a természeti evolúció esetében, mert a „túlélés" (vagy az „egészség") alapvető értékhez (Grundwert) folyamodhatunk. A szerves élet ennek az életnek az újratermelésével olyannyira szinonim, hogy az összes „egészséges" állapot normatív kitüntetését nem a megfigyelőnek, hanem maguknak az élő rendszereknek tulajdonítjuk: amennyiben élnek, annyiban maguk az élőlények hajtják végre az értékelést, ennélfogva előnyben kell részesítenünk az önfenntartást (Bestandserhaltung) a rendszer megsemmisítésével, az élet újratermelését a halállal, az egészséget a betegség kockázataival szemben. Az evolúció elméleti képviselője mentesítve érzi magát az értéktételek megfogalmazása alól; számára úgy tűnik, hogy csupán azt az „értéktételet" ismétli meg, amelyet a szerves élet reprodukciós formája tételezett. Ez természetesen logikai hiba: abból a deskriptív megállapításból, hogy élő szervezetek bizonyos állapotokat más állapotokkal szemben kitüntetnek, egyáltalán nem következik a megfigyelő által végzett pozitív értékelés.

Talán azt lehetne mondani, hogy az evolúció teoretikusa – mert ő maga élőlény – spontán arra hajlamos, hogy a halál kerülésének normatív kitüntetését nemcsak természeti jelenségként megfigyelje, hanem helyeselje is? Mindenesetre csak ez a helyeslés igazolja sok biológus beállítottságát, akik az evolúció irányát valami jónak tartják, és a fajokat az evolúciós rangsorban elfoglalt helyük szerint nem megkülönböztetik, hanem értékelik. Mindenesetre csak ezzel a feltétellel érthetőek azok a kísérletek, amelyek evolúciós etikát terveznek.[86]

C. H. Waddington felfogásában az evolúciós etika a bilógus azon metá-etikai belátásra támaszkodik ("biological wisdom"), „hogy az etikai hit funkciója az emberi evolúció közvetítése, és ez az evolúció bizonyos felismerhető haladási irányt mutat."[87] Waddington azt hiszi, hogy elkerüli a naturalista tévkövetkeztetést. „Azt állítom, hogyha normál tudományos eszközökkel megvizsgáljuk azt a módot (way), ahogy az etikai hit létezése bekapcsolódik a világ eseményeinek oksági összefüggésébe, akkor arra a következtetésre kényszerülünk, hogy az eticizálódás funkciója az emberi evolúció haladásának közvetítése, egy olyan haladásé, amely jelenleg főként a társadalmi és a pszichológiai szférában megy végbe. Ekkor úgy véljük majd, hogy ennek a haladásnak – a világban mint egészben – iránya van: a fiziológiai egészség jól vagy rosszul meghatározott fogalma. Ennek a két pontnak az összekapcsolásával olyan kritériumot definiálhatunk, amelynek érvényessége nem függ egy eleve létező (preexisting) etikai hit elismerésétől."[88] Ha pedig az evolúciós etikák biológiai bölcsessége abban fejeződik ki, hogy azok a társadalmi rendszerek evolúcióját és tanulási képességét segítik elő, akkor feltételeznünk kell, hogy a) tudjuk, min mérhető a társadalmi evolúció; b) hogy a társadalmi evolúciót valami jónak tartják. Waddington ugyan abból indul ki, hogy a biológiában ezek a feltételek eléggé tisztázottak, mert a) a természetes evolúció irányának kritériuma a társadalmi evolúcióra is érvényes és mert b) az élet újratermelésével az „egészség" is objektív értékként tételezett. Még ha (a) problémamentes feltevés lenne, a (b)-ben neaturalista tévkövetkeztetés rejlik: a biológus éppen egyáltalán nem kényszerül arra, hogy az organikus életben bennerejlő önfenntartási tendenciát, amelyet megfigyel, preferenciaként magáévá tegye – még azon körülmény által sem, hogy

ő maga élőlény. Ettől a körülménytől azonban a megismerő szubjektum objektiváló beállítottságában sem tud eltekinteni.

Kissé másképpen van ez a nyelvi kommunikáció normatív alapjával, amelyre teoritikusként mindig hagyatkoznunk kell. Amennyiben elméleti beállítottságot foglalunk el, amennyiben beszélgetésbe, sőt egyáltalán kommunikatív cselekvésbe kezdünk, bizonyos előfeltevéseket – amelyek mellett a konszenzus egyedül lehetséges – legalábbis implicite már megtettünk: így azt a feltevést (Voraussetzung), hogy az igaz kijelentéseket (Proposition) a hamis kijelentsekkel szemben, és a helyes (azaz igazolható) normákat a helytelen normákkal szemben előnyben részesítjük. A beszéd érvényességi bázisa egy olyan élőlény számára – amely a köznyelvi kommunikáció struktúráiból nem lép ki – általános és elkerülhetetlen, ebben az értelemben „transzcendentális" feltételek kötelező jellegével rendelkezik.[89] A *teoretikusnak* a beszédben bennerejlő (redeimmanent) érvényességi igényekkel (Geltungsansprüchen) szemben sincs ugyanazon választási lehetősége, mint az egészség biológiai alapértékével szemben; másként éppen azokat a feltételeket kellene vitatnia, amelyek nélkül maga az evolúcióelmélet is értelmetlen lenne. Ha pedig nem áll szabadságunkban az emberi nem kognitív potenciáljával összekapcsolt érvényességi igények elutasítása vagy elfogadása, értelmetlen az ész mellett vagy ellene, a megalapozott cselekvés potenciáljának kibővítése mellett vagy ellene „dönteni".[90] Emiatt a történelmi materialista haladás-kritérium elfogadását nem tartom önkényesnek: a termelőerőknek a kifejlődése – amely a társadalmi integráció formáinak érettségével összefüggésben megy végbe – a tanulási képesség területén megtett előrelépést jelent két dimenzióban: az objektiválódó megismerésben és a morális-gyakorlati belátásban.

JEGYZETEK

[x] Jürgen Habermas: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Suhrkamp, 1976. 144-199. l. – A szöveg a Nemzetközi Hegel-Szövetség (Internationale Hegel-Vereinigung) által 1975 májusában rendezett stuttgarti Hegel-kongresszus során egy pódiumvita előzetes anyaga volt.

[1] A német ideológia első részében és A politikai gazdaságban bírálatához írt Előszóban 1959 januárjában. MEM 3. es 13. köt.

[2] A történelmi materializmus Marx és Engels által kifejtett értékeléséről vö. L. Krader: Ethnologie und Anthropologie bei Marx. München, 1973.

[3] I. V. Sztálin: A dialektikus és történelmi materializmusról, In: „A leninizmus kérdései", Bp., 1951. Szikra, 668-700. l.

[4] I. S. Kon: Die Geschichtsphilosophie des 20. Jahrhunderts, Berlin, 1966. Bd. 11. – E.M. Zukov: Über die Periodisierung der Weltgeschichte, In. Sowjetwissenschaft, Jg. 1961. H. 3. 241-254. l. – E. Engelberg: Fragen der Evolution und der Revolution in der Weltgeschichte, In: Zeitschrift für Geschichtswissenschft, 1965. Sonderheft XIII. 9-18. l. – E. Hoffmann: Zwei aktuelle Probleme der geschichtlichem Entwicklungsfolge fortschreitender Gesellschaftsformationen. In: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, XVI, 1968. 1265-1281. l. – G. Lewin: Zur Diskussion über die marxistische Lehre von den Gesellschaftsformationen, In: Mitteilun-

gen der Institut für Orientforschung 1969, 137-151. l. – Engelberg (szerk.): Probleme der Marxistischen Geschichtswissenschaft, Köln, 1972.

[5] K. Marx – F. Engels: A német ideológia, MEM 3. köt. 23. l.

[6] A cselekvéstipusok elhatárolásához: J. Habermas: Technik und Wissenschaft als Ideologie. Frankfurt/Main, 1968. 68. és köv. ll.

[7] Marx – Engels: I. m. 30. l.

[8] I. m. 23. l.

[9] K. Marx: Tézisek Feuerbachról. 6. tézis. MEM 3. köt. 9. l.

[10] B. Bensch: Homo Sapiens. 2. Aufl. Göttingen, 1965. – E. Morin: Das R"tsel des Humanen. München, 1974.

[11] Ch. F. Hockett. – R. Ascher: The Human Evolution. In: Current Anthropology, 1964. Febr. 135-147. – G.W. Hewes: Primate Communication and the Gestural Origin of Language, In: Current Anthropology, 1973. Febr. 5-29. l.

[12] A gerinceseknél meglévú incestus tilalomhoz: N. Bischoff: The biological Foundations of the Incest-taboo, In: Sociale, science inform. VI, 1972. 7-36. l. – Az etológiai vizsgálatok nem veszik figyelembe, hogy csak az apa és leánya közti incestus tilalma egyengeti a családi struktúrához vezető kulturális-innovatív útat. Vö. Meyer Fortes: Kinship and the Social Order. In: Current Anthropology, 1972. Ápr. 285-296. l.

[13] E. W. Count: Das Biogramm, Frankfurt/Main, 1970.

[14] J. Habermas: Entwicklung der Interaktionskompetenz. Kézirat. Starnberg, 1974.

[15] E. Morin: i.m. 115. és kk. ll. Az időtudat ontogenéziséhez vö. J. Piaget: Die Bildung des Zeitbegrifts beim Kinde. Frankfurt/Main, 1974.

[16] D. Claessens: Instinkt, Psyche, Geltung. Opladen, 1967. – Már Durkheim vizsgálta a cselekvési normák (Handlungsnormen) kötelező jellegét – amelyek mindenekelőtt önmagukból hozták létre szankcionáló hatalmukat – az érzelmi ambivalenciákhoz való kötődés szempontjából. Vö. E. Durkheim: Soziologie und Philosophie, Ffm. 1967. 99. és kk. ll. „Egyébként van egy másik fogalom, amely ugyanazt a dualistát mutatja, tudniillik a szent fogalma. A szent tárgya eltölt bennünket, de ha nem is félelemből, de tiszteletből távoltart. Egyidejűleg a szeretet és a vágy tárgya, arra törekszünk, hogy közelebb kerüljünk hozzá, feléje igyekszünk. Itt tehát kettős érzéssel van dolgunk...". Vö. A. Gehlen tételét a „meghatározatban kötelezettségekről" in: Urmensch und Sp"tkultur, Bonn, 1956. 154. és kk. ll.

[17] A „belső" versus „külső" természet fogalmaihoz vö. J. Habermas: Erkenntnis und Interesse, Ffm. 1968., és Legitimationsprobleme im Sp"tkapitalizmus, Ffm. 1973. 19. és kk. ll.

[18] I. V. Sztálin: A dialektikus és történelmi materializmusról. ld. kiad. 695. l., de ez valójában marxi idézet, helye: MEM 4. köt. 125. l. ezt Habermas említi.

[19] J. Pecirka: Von der asiatischen Produktionsweise zu einer marxistischen Analyse der frühen Klassengesellschaften. In: Eirene VI, Prag, 1967. 141-174. l. – L. V. Danilova: Controversial Problems of the Theory of Precapitalist Societies. In: Soviet Anthropology and Archeology IX. 1971. 269-327. l.

[20] M. Godelier: Ökonomische Anthropologie. Hamburg, 1973. 92. és kk. ll.

[21] Utoljára: O. Marquardt: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Ffm. 1973.

[22] Vö.: a Jürgen Habermas: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus (Suhrkamp 1976.) című kötet bevezetésével.

[23] A mozgás fogalmának ebben az összefüggésben való alkalmazhatóságával kapcsolatos kétségét fejezi ki Luhmann az evolúció elméletéről írt publikálatlan kéziratában.

[24] Ezt az utalást Luhmann az említett kéziratban teszi meg.

[25] Vö. Luhmann-kritikámmal, in: J. Habermas – N. Luhmann: Theorie der Gesellschaft. Ffm. 1971. 150. és kk. ll. Továbbá R. Döbert; Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme, Efm. 1973. 66. kk. ll.

[26] Például H. Gericke: Zur Dialektik von Produktivkraft und Prokudtionsverh"ltnis im Feudalismus. In: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft XVI, 1966. 914-932. l. megkülönbözteti a „természet feletti uralom mind magasabb fokát" a „társadalmi együttélés mind érettebb formáitól": „A termelőerők tökéletesedése különösen a közvetlen termelők tudatos, célirányos, sikerre orientált tevékenységének fokozódása, valamint megváltozott termelési viszonyok, amelyek állandóan növekvő számú embernek teszik lehetővé a gazdasági, társadalmi és kulturális eseményekben való szakszerű, aktív részvételt – ezek a történelmi haladás legfontosabb kritériumai és döntő tényezői" (918. l. és kk. ll.)

[27] K. Marx: A politikai gazdasgtan bírálatához. Előszó. MEM 13. köt. 6. l.

[28] K. Kautsky: Die materialistische Geschichtsauffassung. Berlin, 1927. I. köt. 817. és kk. ll.

[29] Vö. Alain Touraine: Die postindustrielle Gesellschaft. Ffm. 1972; – D. Bell: The coming of Postindustrial Society, New York, 1973.

[30] M. Godelier: Ökonomie und Anthropologie. Id. kiad. 35. l.

[31] K. Marx: uo.

[32] I. V. Sztálin: A dialektikus és történelmi materializmusról.

[33] M. Godelier: i. m. 26. és kk. ll.

[34] K. Marx – F. Engels: A Kommunista Párt kiáltványa. MEM 4. köt. 452. l.

[35] I. Sellnow: Die Auflösung der Urgemeinschaftsordnung. In: K. Eder: „Die Entstehung von Klassengesellschaften". Frankfurt/Main, 1973. 69-112. l.

[36] S. Moscovici: L[historie humane de la nature. Párizs 1968.

[37] K. Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához. Előszó. Id. kiad. 7. l.

[38] A. Gehlen: Anthropologische Ansicht der Technik. In: „Technik im technischen Zeitalter" Düsseldorf 1965; és az én utalásom in: „Technik und Wisseschat als Ideologie", id. kiad. 55. és kk. ll.

[39] J. Piaget: Abriss der genetischen Epistemologie. Olten, 1974.

[40] E. Ch. Welskpof: Schauplatzwechsel und Pulsation des Fortschritts. In: E. Schulin (Hrsg.): Universalgeschichte. Köln, 1974. 122-123. l.

[41] E. Hoffmann: Zwei aktuelle Probleme. Id. kiad. – G. Guhr: Ur und Frühgeschichte und ökonomische Gesellsohaftsformationen. In: EAZ, X, 1969. 167-212. l.

[42] G.V. Childe: Die neolitische Revolution. In: K. Eder: „Die Entstehung von Klassengesellschaften", id. kiad. 176-185. l., uő: Soziale Evolution. Frankfurt/Main, 1968; C. M. Cipella: Die zwei Revolutionen. In: Schulin: Universalgeschichte.

[43] L. V. Danilova: Controversial problems. Id. kiad. 282. és kk. ll.

[44] E. R. Service: Primitive Social organization. New York, 1962.

[45] K. Eder: Die Entstehung staatlich Organisierter Gesellschaften, Frankfurt/Main, 1967.

[46] J. Pecirka: Asiatische Produktionsweise. I. h.

[47] R. Gunther: Herausbildung und Systemcharakter der vorkapitalistischen Gesellschaftsformationen. In: Zeitschrift für Geschichtswissensschaft, XVI. 1968, 1204-1211. l.

[48] H. Gericke: Feudalismus. I. h.

[49] Ezek a jelenségek ösztönözték K. Jasperst a „tengelyidő" (Achsenzeit) konstrukciójára, in: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (München, 1950.).

[50] Tőkei Ferenc: Az „ázsiai termelési mód" kérdéséhez. Budapest, 1965, Kossuth.

[51] M. Finley: Between Slavery and Freedom. In: Comparative Studies in Society and History, VI, 3. 1964. Ápr.

[52] J. Habermas: Legitimationsprobleme. Id. kiad. 30. és kk. ll. – K. Eder: Komplexit"t, Evolution und Geschichte. In: „Theorie der Gesellschaft", Supplement 1. Frankfurt/Main, 1973.

[53] L. Kohlberg: Zur kognitiven Entwicklung der Kindes, Frankfurt/Main, 1974.

[54] K. Eder: Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften. Frankfurt/Main, 1976.

[55] L. Krader: Formation of the State. New York, 1968.

[56] Ennek az elméletnek legfontosabb képviselői: F. Ratzel, P.W. Schmidt, F. Oppenheimer. A. Rüstow.

[57] W. E. Mühlmann: Herrschaft und Staat. In: „Rassen, Ethnien, Kulturen." Neuwied, 1964. 248-296. l.

[58] Ennek a Marx és Engels által először A német ideológiában kifejtett felfogásnak sok követője lett; egy jó képviselője: V. G. Childe, először in: Old World Prehistory, London, 1938.

[59] G. E Lenski: Power and Privilege, New York, 1966; korábban én is ezt a nézetet vallottam: Technik und Wissenschaft, id. kiad. 66. l. és Theorie der Gesellschaft, 153-175. l.

[60] R. L. Canerio: Eine Theorie zur Entstehung des Staates. In: Eder: „Klassengesellschaften" id. kiad. 153-175. l.

[61] K. A. Wittfogel: Wirtschaft udn Gesellschaft Chinas. Leipzig, 1931 – Uő.: Orientalischer Despotismus. Köln, 1962.

[62] R. Coulborn: Struktur und Prozess im Aufstieg und Niedergang zivilisierter Gesellschaften. In: Schulin: „Universalgeschichte". 145-175. l.

[63] A. k. Eder által a XVI. Német Szociológus Kongresszuson (1974) előadott vázlatra támaszkodom.

[64] I.m. 14. l.

[65] I.m. 15. l.

[66] Uo.

[67] Mélyenfekvő ellentmondás volt az, hogy a természet „legyőzésének" és az ember önmegvalósításának ideiglenesen ellentétbe kellett egymással kerülnie, mivel az első, növekvő hatékonyságra irányuló folyamat a munkaerő szervezésének és mobilitásának eszközeként megkövetelte a szolgaságot; a második folyamatnak azonban a szabadság a célja és bázisa. Mégis, végső soron az első folyamatnak – a természet legyőzésének – csak akkor van értelme, ha a második folyamat – az ember önmegvalósítása, az emberi viszonyok humanizálása – sikerrel jár." Ch. Welskopf: Schauplatzwechsel. Id. kiad. 131. l.

[68] K. Popper: The Poverty of Historicism. London, 1966.

[69] C. H. Waddington: The Ethical Animal. Chicago, 1960.

[70] Ehhez lásd: W. Leppenics – H. H. Ritter (szerk.): Orte des Wilden Denkens. Frankfurt/Main, 1970.

[71] Ezt emeli ki Piaget is, mint ami a különböző struktív realizmusokat összekapcsolja. J. Piaget: Der Strukturalismus. Olten, 1974.

[72] C. Lévi – Strauss: Das wilde Denken. Frankfurt/Main, 1968. – M. godelier: Mythos und Geschichte. In: K. Eder (Hrsg.): „Klassengesellschaften". Id. kiad. 301-330. l.

[73] L. Kohlberg: Zur kognitiven Entwicklung des Kindes. Frandfurt/Main, 1975.

[74] S. Goeppert – H. C. Goeppert: Sparache und Psychoanalyse. Hbg. 1973. – R. Döbert: Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen. In: K. Eder: (szerk.): Klassengesellschaften. Id. kiad. 330-363. l. – B. Schlieben–Lange: Linguistische Pragmatik. Stuttgart, 1975.

[75] C. G. Childe. What happened in History. New York, 164. – L. A. White: The Science of Culture. New York, 1949.

[76] Theory and Culture Change. Urbana, 1955.

[77] T. Parsons: Gesellschaften, Frankfurt/Main, 1975. – G. Lenski: Human Societies. New York, 1930; ehhez kritikai jellegű mű: P. J. Utz: Evolutionism Revisited. In: Comp. Stud. Soc. a Hist., XV. 1973. 227-240. l. – N. Luhmann: Zweckbegriff und Systemrationalit"t. Frankfurt/Main, 1974.

[78] E. S. Dunn: Economic and Social Development. Baltimore, 1971. 80. és kk. ll.

[79]

[80] l. m. 160. és kk. ll.

[81] A társadalmi evolúció elméletéről írt publikálatlan kéziratban.

[82] E. dunn: Social Development. Id. kiad. 97. és kk. ll.

[83] H. W. Nissen: Phylogenetic Comparison. In: S. S. Stevens (szerk.): „Handbook of Wxperimental Psychology". New York, 1951. 34. és kk. ll.

[84] N. Luhmann: Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien. In: Zeitschrift für Soziologie. 1974.

[85] Ezt az útmutatást egy Ederrel folytatott beszélgetésnek köszönöm.

[86] J. Huxley: Evolution, the modern Synthesis. New York, 1941. – Uő.: Touchstone for Ethics. New York, 1942. – T. Dobhansky: The Biological Basis of Human Freedom. New York, 1956, – D. D. Raphael: Darwinism and Ethics. In: S. A. Barnett (szerk.): „A Century of Darwin." Cambridge, 1958.

[87] P. Waddington: Ethical Animal. Id. kiad. 59. l.

[88] Uo.

[89] K. O. Apel: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. In: „Transformation Der Pilosophie". Frankfurt/Main, 1973. Bd. II. 358-436. l. – J. Habermas: Was heisst Universalpragmatik. In: K-O. Apel (szerk.): „Sprachpragmatik und Philosophie". Frankfurt/Main, 1976.

[90] Vö.: Zwei Bemerkungen zum paraktischen Diskurs. 338-346. l.

in: Filozófiai figyelő, 1982/3-4. 62-98. o.